

A. Or.
2890^{no}

A. Os 2890 4^o
Samsa

Sadananda
(Vedanta)

E. F

*Gedruckt bei Johann Baptist
Müller, Oktober 1835.*

<36636717590016

S

<36636717590016

Bayer. Staatsbibliothek

Die
Philosophie der Hindu.
V a e d a n t a - S a r a

von

S a d a n a n d a,

Sanskrit und teutsch zum erstenmal übersetzt, und mit
Anmerkungen und Auszügen aus den Scholien

des

Rama - Krishna - Tirtha

begleitet

von

Dr. OTHMAR FRANK,

ordentl. Professor an der königlichen Ludwig-Maximilians-Universität und Mitglied der
königlichen Akademie der Wissenschaften zu München, auswärtiges Mitglied der königl.
Asiatischen Gesellschaft von Grossbritannien und Irland zu London und der Asiatischen
Gesellschaft zu Paris u. a.

M Ü N C H E N,

gedruckt mit den Schriften des Verfassers in der Officin des George Jaquet.

1 8 3 5

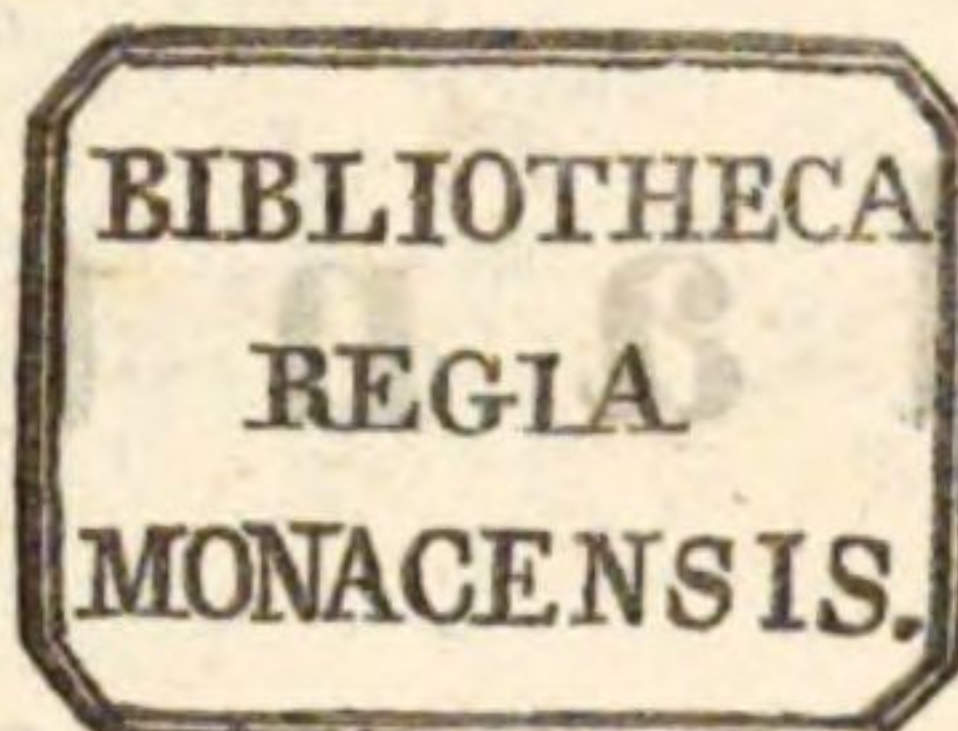
L E I P Z I G,

bey Friedrich Fleischer.

Wd

Die

Philosophie der Hindu.



V a e 3 - 2 - 3 1 2

Schanda

Manuskript und deutsch zum erstenmal übersetzt, und mit
Anmerkungen und Auszügen aus den Scholien

des

Hansa-Krishna-Yajna

belehrt

von

D. OTTMAR FRANK

ordentl. Professor an der k. k. Universität Innsbruck, Mitglied der
k. k. Akademie der Wissenschaften zu Wien, auswärtiges Mitglied der Königl.
Asiatischen Gesellschaft von London und Irland, und der Asiatischen
Gesellschaft zu Paris u. s. w.

MÜNCHEN

Verlag von der Schöner'schen Verlagsbuchhandlung des Gebrüder J. G. Schöner

1 8 3 5

LEIPZIG

Verlag von Friedrich Fleischer

V o r r e d e.

Die Philosophie der Hindu ist vorzugsweise das System, dessen Princip und Wesen schon in ihrer Mythologie, bildenden Kunst, Staatsverfassung, Gesetzgebung und in ihrem Cultus ins wirkliche Leben getreten, am längsten und am weitesten ausgebreitet, in der grossen Nation sich noch herrschend erhalten hat. Aus der Vernehmung ihrer alten Weisen stammend, ist es schon in ihren heiligen Büchern auf mannichfache Art ausgesprochen, und in seiner Ausbildung als *Vaедanta**) vor Allem auf diese gebaut. Es muss als das Totalergebniss ihres geistigen Fortschreitens angesehen werden, soweit es sich im Verlaufe der Zeiten zum vollständigeren Wissen entwickelt hat, und als der Gesammbegriff, in welchem auch die anderen, indischen Systeme der Philosophie, theils als spätere Abweichungen von ihm, theils schon als frühere, zu ihm vorbereitende Bildungsstufen, oder als von seinem Wesen aus erkannte

*) Bey der grösseren Schrift des Titels und der Vorrede fehlt in der Druckerey meine gewöhnliche Bezeichnung der zu unterscheidenden Laute.

Momente des Ganzen zu betrachten sind. (Vgl. Vaedanta Sara S. 12. Z. 3. und Vjasa I - III.)

Dieses System ist es, welches in der vorliegenden Schrift seinem Wesen und Inbegriff nach kurz dargestellt wird; nicht das System *eines* Philosophen. Nicht davon ist die Rede, was ein *Einzelner* gedacht, oder geschaut, sich eingebildet oder vorgestellt hat. Es ist die Darstellung der lebendigen Objectivirung des Geistes in einem alten Volke, die sich aus einem Wesen hervor, längst vielförmig entwickelt, zu diesem Standpunct erhoben hat. Das System hat deswegen den Werth der höchsten Bildung der Nation selbst und mit ihr wohl gleiche Bedeutung in der inneren Geschichte der Zeiten und Völkerbildung.

Es könnte nur die Frage seyn: Wie hat der Verfasser dieses Werkes unter den vielen Vaedantalehrern, die sich doch alle an die Vaeden und Gesetzbücher halten mussten, diese Philosophie aufgefasst und dargestellt? Die Antwort darauf liegt vor uns. — Dies lässt sich vorerst von dem Werke selbst überhaupt sagen, dass es seine Einstimmung mit den *besten* Vaedanta - Schriften beweise, wie es auch die allgemeine Achtung für sich haben soll. Sein Verfasser *Sadananda* war ein Schüler des *Advajana*, der einen Commentar zu *Sankara's* Werk über *Sariraka - Sutra* geschrieben hat. Von diesem scheinen die beyden ersteren auch in der Zeit nicht weit entfernt gewesen zu seyn. Die Auszeichnung, in der *Sadananda* mehrere Scholiasten gefunden, die sich selbst oft in der Bestimmung seines Sinnes unentschieden zeigen, könnte auch als ein Grund dagegen angeführt werden, ihn in

neuere Zeit setzen zu wollen. Doch legen wir darauf kein Gewicht.

Der wissenschaftliche Gang des Werkes ist, wie überall im Vaedanta, dieser: Auf dem *speculativen* Standpuncte, das wesentliche Ganze der inneren Entwicklungsgeschichte des lebendigen Geistes durch seine verschiedenen Momente und Fortschritte vom Anfange an bis zur Vollendung darzustellen; nicht wie etwa in einem poetischen Werke, nur einzelne Züge jener Geschichte aus dem Ganzen zu einem besonderen Zwecke zu nehmen, sie z. B. nur an der Person einer Secte zu zeichnen, in welcher sich der höchste Geist manifestirt haben soll, wie in *Bh. gita*. Wenn sonst die poetische Anschauung oft bey dem Vielen, was sie ahnen lässt, lebhaften Schein im Zauber eines mystischen Dunkels giebt, bey allem Schimmer aber den Begriff unbestimmt, die Lösung vieler Räthsel unberührt lässt; so ist hier das einzelne Glied im Zusammenhange des Ganzen an seiner Stelle, wo es seinen Beweis hat. Diese umfassende Methode giebt der Schrift auch einen Werth vor den Vaedentheilen selbst, welche die, noch nicht zu einem, in seinen Theilen zusammenhängenden, Ganzen geordneten Gründe des Ganzen enthalten. Denn nicht Alles, was und wie es in den *Upanishaden* sich findet, konnte das Vaedantasytem, so gewiss es selbst in ihnen liegt, seinem gegliederten Organismus assimilirend fassen, und bey allem Streben, die Widersprüche darin auszugleichen, zum Ganzen deuten. Wir sind aber nicht im Stande, ausser vom Ganzen aus, die Theile im Ganzen zu begreifen. Ich habe deswegen schon in Vjasa den Vortheil des Gebrauches von *Manu's* Gesetzbuch an-

erkannt. Die Zweckmässigkeit unserer Schrift ist eben in der Erleichterung des Ueberblickes des Ganzen. Diese Absicht scheint auch die Veranlassung zu ihrer Kürze gegeben zu haben. Denn offenbar ist sie der Grundriss, das Wesentliche, *Sara*, eines grösseren Vaedantawerkes, und in diese Form abgekürzt, zur vorläufigen und folgenden Uebersicht und leichteren Vergleichung seiner Theile, als brauchbare *Einleitung* zum vollständigen Vaedanta verfasst. Es lässt sich ja nur aus einem ausführlichen, eigenen oder fremden Ganzen eine so gedrängte Uebersicht geben. Daher mag es kommen, dass die Uebergänge hier von einer Bildungsstufe zur andern nicht immer, wie in der Sache selbst, gezeigt, sondern bisweilen nur mit einigen Worten angedeutet sind, z. B. S. 10 Z. 14, S. 13 Z. 2, S. 15 Z. 10, S. 19 Z. 17. Daher etwa auch die, in kunstmässiger Kürze zusammengefasste, obschon wie natürlich genetische Reihe in der Aufeinanderfolge der Lehren, die über das, was ihnen der lebendige Geist nach ihren verschiedenen Principien ist, vom Vaedanta abweichen, obschon sie sich alle, gleich den Vaedantinen, eben sowohl auf die Vaeden, als auf die Analogie der äusseren Erfahrung und auf die innere Wahrnehmung berufen.

Was die Beweisführung des Sadananda aus den Vaeden betrifft, so scheint sie in ihrer, für uns freylich unbefriedigenden Kürze, doch selbst in ausführlicheren Werken der Vaedantinen allgemein im Gebrauche gewesen, aber von Sadananda zu seinem Zwecke mit noch mehr Freyheit benützt zu seyn. Man erkannte die, mit wenigen Worten angefangenen, Stellen wahrscheinlich leicht daraus ganz, wie etwa bey uns die einer Wissenschaft Kundigen

die *locos communes* erkennen, deren sich ihre Wissenschaft bedient. Nicht oft helfen die indischen Scholiasten auf die Ergänzung. Nur selten werden aber grössere Abtheilungen der Vaeden auch nur im Allgemeinen angeführt, z. B. hier S. 17 Z. 4, meist blos die Vaeden, genannt *Sruti*, wie die Gesetzbücher *Smriti*. Oft heisst es nur: *Es wird gesagt*, wie S. 19 Z. 12.

Der Werth unseres Vaedanta-Sara wird auch anerkannt von *H. Th. Colebrooke*, den ich Statt aller Anderen nenne, der in seiner schätzbaren Analysis der Sutren des *Badarajana* in den Transactions of the Roy. Asiat. Society Vol. II. S. 10, diese Schrift unter den vorzüglichen des Vaedanta aufgezählt, und sich mehrmalen auf ihre Einstimmung damit berufen hat.

Der Original-Text davon erschien zu Calcutta unter dem Titel: *Vedanta-Sara by Sadananda* — with a commentary by *Ramakrishna Tirtha*. Published unter the Authority of the general Committee of Public Instruction. Printed at the Education Press. 1829.

Die Seiten dieser Ausgabe, die ich erst 1834 erhalten konnte, habe ich am Rande meiner Ausgabe mit eingeschlossenen Zahlen bemerkt.

Die Verbesserungen, welche nur kleine Versehen des Copisten oder Typographen treffen, finden sich meistens leicht aus dem Wortsinne und aus dem Zusammenhange*).

*) Folgende Lesarten habe ich vorgezogen:

Seite 11. Zeile 12. अस्य प्रामाण्यं Statt अस्याप्रामाण्यं
— 16. — 18. कारणभूताप — कारणभूतमप

Den öfteren *Hiatus* in der ersten Ausgabe habe ich zu vermeiden gesucht, doch auch einigemalen beybehalten. — Nach meiner, zu *Vjasa* gegebenen, Erklärung habe ich, des typographischen Bedürfnisses wegen, die *Worte* nicht selten *getrennt*. म् habe ich vor Labialen und am Ende immer als म् nicht als Anusvara gesetzt; auch übrigens für die consonant Nasalen selten Anusvara, ausgenommen, wo es wegen typographischer Schwierigkeit unvermeidlich wurde.

Die Verdoppelung der Consonanten nach dem unmittelbar vorhergehenden र habe ich wegen der, dem Sanskrit eigenen Aussprache des र beybehalten, und eben so die Verdoppelung des क् nach einem kurzen Vocal.

Von irgend einer *Uebersetzung dieser Schrift* ist mir nichts bekannt geworden. Was Hr. *Ward* in seinem: *View of the History — of the Hindoos —* davon mitgetheilt haben soll, ist nach *H. Th. Colebrooke* (in den *Transactions Roy. As. Soc. II. 9.*) no Version of the Ori-

Seite	17.	Zeile	9.	वाच्यार्थो भ	Statt	वाच्यो भ
—	19.	—	8.	वाक्यार्थ	—	वाक्यर्थ
—	20.	—	2.	परित्याज्या	—	परित्याज्या
—	—	—	7.	तदर्थप्रतीतौ	—	तदार्थप्रतीतौ
—	21.	—	11.	वाक्यार्थ	—	वाक्यर्थ
—	—	—	19.	सा	—	स
—	22.	—	19.	कारिताचि	—	कारितचि
—	25.	—	6.	बन्धो	—	बद्धो
—	26.	—	19.	निर्वात	—	निवात
—	28.	—	8.	बोधस्य	—	बोध्यस्य

ginal-Text. Man muss auch wohl einsehen, dass die Uebersetzung derselben noch andere Schwierigkeiten habe, als die nichtphilosophischer Werke. In der genaueren Beachtung des Kritischen und Grammatischen darin, welche freylich auch eine unumgängliche Bedingung ihrer Behandlung ist, kann man doch, ohne sich der *Bedeutung des Inhalts*, der Sache selbst, möglichst bemächtigt zu haben, hier um so weniger einen sicheren Schritt thun, als schon die Form vom gemeinen Sinne entfernt, ein anderes Wissen verlangt, zu dessen Erfassung auch vom Hindu eine besondere Vorbereitung erfordert wird. Wohl scheint dieses, bey allem mangelhaften Fremden der Ausführung, den hohen Ideen sowohl unserer weiter fortgeschrittenen Zeit, als denen des Platon und Aristoteles, nahe zu stehen; aber der Vaedanta hat überdies, wie mehrere Zweige der indischen Literatur, die Mathematik, das Drama u. a. seine eigene Nomenclatur, und einen abweichenden Gebrauch, auch mehrerer, sonst in anderem Sinne gewöhnlichen, Sanskrit-Worte. Dazu kommt, dass die Verfasser philosophischer Werke die Kenntniss der Bedeutung ihrer Worte, die oft erst spät im Verlaufe des Ganzen erlangt wird, schon im Anfange voraussetzen. Der philosophische Scholiast, statt über solches Dunkel Licht zu verbreiten, trübt es nicht selten durch neue Ausdrücke von noch entfernterer Bedeutung. Die Kürze der Vaedanta - Sara erleichtert diese Schwierigkeiten nicht. Wie der Versuch, sich über den, an seiner Stelle eigenen, Sinn des Sanskrit - Wortes wegzusetzen, und eine, wie man denkt, allgemein verständliche, etwa die äussere Anschauung einer corpuscular Philosophie befriedigende Uebersetzung zu geben, ausfallen müsse, ist

leicht einzusehen. Der Unsinn und Widerspruch wird dann dem Original aufgebürdet. Wenn aber der Uebersetzer keine vorgefasste, oder fremde Ansicht hineinbringen, den reinen Begriff des Auctors nicht trüben darf, vielmehr den Sanskrit - Worten in ihrer eigenthümlichen Bedeutung möglichst nahe kommende, dem Sinne des Ganzen gemäss, in der Sprache zu wählen hat, in die er übersetzt; so kann man hier nicht lange anstehen, ob diese Wahl leichter zu treffen sey aus einer der todten classischen Sprachen (von denen hier die griechische noch viel geeigneter wäre, als die lateinische), oder aus einer noch lebenden, ausgebildeten und, wie die teutsche, von eigenen Lebenskeimen aus productive, weiterer Bildung empfängliche, selbst schon seit mehreren Decennien in einer weiter vorgeschrittenen Philosophie dazu gebrauchte. Sind hier Wort und Sache wie Leib und Geist untrennbar vereint, und ist Gleiches nur für Gleiches empfänglich; so möchte wohl die indische Philosophie auch von einer verwandten teutschen am besten erfasst, und als ein altes merkwürdiges Factum in seiner Eigenthümlichkeit aufgestellt werden können.

Indem ich mich der teutschen Sprache bediene, auch mit dem Wunsche, die indische Philosophie in ihrer Reinheit dem philosophischen teutschen Publicum möglichst nahe zu bringen, bin ich weit entfernt von dem Gedanken, zuvörderst *die* Forderung befriedigen zu können, man solle das Höhere, nicht Gemeine, gemein verständlich aussprechen, und auch auf diesem Gebiete der Speculation eine gewisse populäre Leichtigkeit und Fasslichkeit erreichen.

Mit möglichster Treue den Sinn des Vaedanta-Sara und seines Scholiasten zu geben, habe ich bald einen Ausdruck gebraucht, der dem deutschen philosophischen Publicum bekannt ist, bald ein dem Sanskrit nachgebildetes deutsches Wort, bald, wo ich es nöthig fand, eine Umschreibung. Oefters habe ich, die Beurtheilung und Wahl dem Sachkundigen frey zu lassen, Ausdrücke von mehr oder weniger abweichender Bedeutung in Parenthesen beygefügt. Denen, welche mit jedem Worte deutscher Philosophie nur Fremdes in das Indische eingeschwärzt denken können, ist es nicht möglich noch nöthig, den Sinn des Sanskrit-Auctors zur Befriedigung auszusprechen.

Wie fern sich die Wahl der deutschen Worte durch ausführlichere Beweise der *inneren* Verwandtschaft der deutschen Philosophie mit der indischen rechtfertigen lasse, kann hier nicht weiter gezeigt werden. Nicht mit Grund kann man aber an indische *Mystik* da denken, wo so wesentlich und deutlich der höchste Zweck ausgesprochen ist, durch *Wissen* des sich selbst setzenden und wissenden Geistes auf dem Standpuncte der *Einheit* des *Objectiven* und *Subjectiven* das *Bewusstlose* aufzuheben.

Mit Hervorhebung des Einzelnen in die Beziehung desselben zum Ganzen einzuleiten, habe ich bei der Aufzählung mehrerer, zu einem Ganzen gehörigen, Bestimmungen, diese in der Uebersetzung mit beygesetzten Zahlen unterschieden, und durch das Ganze habe ich den Inhalt am Rande kurz angegeben. Durch die Anwendung aller dieser Mittel musste sich die Uebersetzung weiter ausdehnen, als das Original.

Die Auszüge aus dem Commentar *Manorandshini*

Tika von *Rama-Krishna-Tirtha* sind meist solche, die sich auf den Eingang, das Princip und auf wesentliche Momente des Fortganges beziehen, von wo aus sie auch zur Erläuterung des Uebrigen dienen können. Wenn die Scholiasten der indischen Dichterwerke sich grossentheils mit ausführlichen Spracherörterungen abgeben, so findet man in denen der philosophischen Schriften wenig andere als Sacherklärungen. Der besondere Geist und Sinn, der die Scholien des Rama Tirtha erfüllt, mag für sich sprechen. Für das sprachunkundige, philosophische Publicum habe ich deswegen jedem hier abgedruckten Auszuge seine wörtliche Uebersetzung beygefügt. Die Verbesserungen, welche ich im Texte derselben für nöthig hielt, vermochte ich wohl im Mangel von Handschriften nicht durch Vergleichung zu prüfen, man wird sie aber oft schon mittelst des Zusammenhanges bestätigt finden. Durch die Uebersicht am Ende soll der Begriff des Ganzen noch mehr Erleichterung erhalten.

München im August 1835.

Einige Verbesserungen.

Seite 3	Zeile 23.	statt	ज्ञानानां १ सम	lies	ज्ञानानां सम
— १३	— 5.	—	15.	—	5.
— १६	— 11,	—	विर्विकल्पक	—	निर्विकल्पक
— २०	— 21.	—	फलानयनु	—	फलान्यनु
— 6.	— 10.	—	tritt.“	—	tritt.“ u. s. w.
— 42.	am Rande 3.	—	S. 18.	—	19.
— 50.	— 5.	—	Wesen	—	Wissen
— 66.	— 23.	—	Vædā - Vjasa	—	Væda - Vjāsa
— 73.	— 11.	—	क्रन्य	—	क्रम्य
— 78.	— 31.	—	ist,“	—	ist.“
— 82.	— 24.	—	Ocjectiv	—	Objectiv

Statt des einigenmalen vorkommenden Sail ist zu lesen Seil.

1. Die ...
 2. Die ...
 3. Die ...
 4. Die ...
 5. Die ...
 6. Die ...
 7. Die ...
 8. Die ...
 9. Die ...
 10. Die ...

Seite 2. Reihe 13. von 13. 1. und 2. Reihe 13. von 13.

13	13	13	13
14	14	14	14
15	15	15	15
16	16	16	16
17	17	17	17
18	18	18	18
19	19	19	19
20	20	20	20
21	21	21	21
22	22	22	22
23	23	23	23
24	24	24	24
25	25	25	25
26	26	26	26
27	27	27	27
28	28	28	28
29	29	29	29
30	30	30	30
31	31	31	31
32	32	32	32
33	33	33	33
34	34	34	34
35	35	35	35
36	36	36	36
37	37	37	37
38	38	38	38
39	39	39	39
40	40	40	40
41	41	41	41
42	42	42	42
43	43	43	43
44	44	44	44
45	45	45	45
46	46	46	46
47	47	47	47
48	48	48	48
49	49	49	49
50	50	50	50
51	51	51	51
52	52	52	52
53	53	53	53
54	54	54	54
55	55	55	55
56	56	56	56
57	57	57	57
58	58	58	58
59	59	59	59
60	60	60	60
61	61	61	61
62	62	62	62
63	63	63	63
64	64	64	64
65	65	65	65
66	66	66	66
67	67	67	67
68	68	68	68
69	69	69	69
70	70	70	70
71	71	71	71
72	72	72	72
73	73	73	73
74	74	74	74
75	75	75	75
76	76	76	76
77	77	77	77
78	78	78	78
79	79	79	79
80	80	80	80
81	81	81	81
82	82	82	82
83	83	83	83
84	84	84	84
85	85	85	85
86	86	86	86
87	87	87	87
88	88	88	88
89	89	89	89
90	90	90	90
91	91	91	91
92	92	92	92
93	93	93	93
94	94	94	94
95	95	95	95
96	96	96	96
97	97	97	97
98	98	98	98
99	99	99	99
100	100	100	100

1. Die ...
 2. Die ...
 3. Die ...
 4. Die ...
 5. Die ...
 6. Die ...
 7. Die ...
 8. Die ...
 9. Die ...
 10. Die ...

११ वेदान्तसारः ११

11 318618 11

॥ वेदान्तसारः ॥

॥ नमो गणेशाय ॥

अखाण्डसच्चिदानन्दम् अवाङ्मनसगोचरम् १

आत्मानमखिलाधारम् आश्रये ऽभीष्टसिद्धये ॥ १ ॥

अर्थतो ऽप्यद्वयानन्दान् अतीतद्वैतमानतः १

गुरुन् आराध्य वेदान्तसारं वक्ष्ये यथामति ॥ २ ॥

- 5 वेदान्तो नामोपनिषत्प्रमाणां तदुपकारीणि शारीरिकसू-
त्रादीनि च १ अस्य वेदान्तप्रकरणात्वात् तदीयैरेवानु-
बन्धैस्तद्वत्तासिद्धेर्न ते पृथगालोचनीयाः ॥ तत्रानुबन्धो ना-
माधिकारिविषयसम्बन्धप्रयोजनानि ॥ अधिकारी तु वि-
धिवदधीतवेदवेदाङ्गत्वेनापाततो ऽधिगताखिलवेदार्थोऽस्मिन्
10 जन्मनि जन्मान्तरे वा काम्यनिषिद्धवर्जनपुरःसरं नित्य-
2* नैमित्तिकप्रायश्चित्तोपासनानुष्ठानेन निर्गतनिखिलकल्मषत-
या नितान्तनिर्मलस्वान्तः साधनचतुष्टयसम्पन्नः प्रमाता ॥

काम्यानि स्वर्गादीष्टसाधनानि ज्योतिष्टोमादीनि निषिद्धानि
 नरकाद्यनिष्टसाधनानि ब्रह्मरुत्यादीनि १ नित्यान्यकरणो
 प्रत्यवायसाधनानि सन्ध्यावन्दनादीनि १ नैमित्तिकानि पुत्र-
 जन्माद्यनुबन्धीनि ज्ञातेष्ट्यादीनि १ प्रायश्चित्तानि पापक्ष-
 5 यमात्रसाधनानि चान्द्रायणादीनि १ उपासनानि सगुणब्रह्म-
 विषयमानसव्यापाररूपाणि शाण्डिल्यविद्यादीनि १ एतेषां
 नित्यादीनाम्बुद्धिशुद्धिः परम्प्रयोजनम् १ उपासनानान्तु तदैका-
 ग्र्यम्परम्प्रयोजनम् १ तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदि-
 षन्ति यज्ञेनेत्यादि श्रुतेः १ तपसा कल्मषं हन्ति विद्यया-
 10 मृतमश्रुत इत्यादिस्मृतेश्च ॥ नित्यनैमित्तिकयोरुपासनानां
 चावान्तरफलम् पितृलोकसत्यलोकप्राप्ती कर्मणा पितृलोको
 विद्यया देवलोक इति श्रुतेः १ साधनानि नित्यानित्य-
 वस्तुविवेक इहामुत्रफलभोगविरागशमदमादिसम्पन्मुमु-
 क्षुत्वानि १ नित्यानित्यवस्तुविवेकस्तावत् १ ब्रह्मैव नित्यं
 15 वस्तु ततो ऽन्यदस्विलमनित्यमिति विवेचनम् १ ऐहिकानां
 3* सक्कन्दनविषयभोगानां कर्मजन्यतया ऽनित्यत्ववदामुष्मि-
 काणामप्यमृतादिविषयभोगानामनित्यतया तेभ्यो नितरांवि-
 रतिरिहामुत्रफलभोगविरागः १ शमादयस्तु शमदमोपरति-
 तितिक्षासमाधानश्रद्धाः ॥ शमस्तावत् १ श्रवणादिव्यतिरिक्तवि-
 20 षयेभ्यो मनसो निग्रहः १ दमो वास्यविषयेन्द्रियाणां तद्वति-
 रिक्तविषयेभ्यो निवर्त्तनम् १ निवर्त्तितानामेतेषां तद्वतिरिक्त-
 विषयेभ्य उपरमाणमुपरतिः १ अथवा विहितानां कर्मणां
 विधिना परित्यागः १ तितिक्षा शीतोष्णादिद्वन्द्वसहिष्णुता १

निगृहीतस्य मनसः श्रवणादौ तदनुगुणविषये च समाधिः समा-
 धानम् ॥ गुरुवेदान्तवाक्येषु विश्वासः श्रद्धा ॥ मुमुक्षुत्वम् मोक्षेच्छा ॥
 एवम्भूतः प्रमाताऽधिकारी ॥ शान्तो दान्त इति श्रुतेः ॥ उक्तञ्च
 प्रशान्तचित्ताय जितेन्द्रियाय प्रक्षीणादोषाय यथोक्तकारिणे ॥
 ५ गुणान्वितायानुगताय सर्वदा प्रदेयमेतत्सततम्मुमुक्षवे ॥
 विषयो जीवब्रह्मैक्यं शुद्धचैतन्यम्प्रमेयम् ॥ तत्रैव वेदान्तानां
 तात्पर्यात् ॥ सम्बन्धश्चैक्यप्रमेयस्य तत्प्रतिपादकोपनिषत्प्रमा-
 णस्य च बोध्यबोधकभावलक्षणाः ॥ प्रयोजनन्तु तदैक्य-
 ४* प्रमेयगताज्ञाननिवृत्तिस्तत्स्वरूपानन्दावाप्तिश्च ॥ तरति शोकमा-
 १० त्मविदिति श्रुतेः ॥ ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवतीति श्रुतेश्च ॥ अयम्
 अधिकारी जन्ममरणादिसंसारानलसन्तप्तो दीप्तशिरा जलरा-
 शिमिवोपहारपाणिः श्रोत्रियम्ब्रह्मनिष्ठं गुरुमुपसृत्य तमनु-
 सरति ॥ समित्पाणिः श्रोत्रियम्ब्रह्मनिष्ठमिति श्रुतेः ॥ स
 गुरुः परमकृपयाध्यारोपापवादन्यायेनैनमुपदिशति ॥ तस्मै
 १५ स विद्वानुपपन्नाय प्राहृत्यादिश्रुतेः ॥

असर्पभुतरज्जौ सर्पारोपवद्वस्तुन्यवस्त्वारोपोऽध्यारोपः ॥
 वस्तुसच्चिदानन्दाद्वयम्ब्रह्म ॥ अज्ञानादिसकलजडसमूहोऽवस्तु ॥
 अज्ञानन्तु सदसद्ग्रामनिर्वचनीयं त्रिगुणात्मकम्भाव रूपं
 ज्ञानविरोधि यत्किञ्चिदिति वदन्ति ॥ अहमज्ञ इत्याद्यनुभ-
 २० वात् ॥ देवात्मशक्तिं सगुणैर्निगूढामित्यादिश्रुतेश्च ॥ इदमज्ञानं
 समष्टिव्यष्ट्यभिप्रायेणैकमनेकमिति च व्यवह्रियते ॥ तथाहि
 यथा वृक्षाणां समष्ट्यभिप्रायेण वनमित्येकत्वव्यपदेशः ॥ यथा
 वा जलानां ॥ समष्ट्यभिप्रायेण जलाशय इति ॥ तथा नानात्वेन

प्रतिभासमानजीविगताज्ञानानां समष्ट्यभिप्रायेणा तदेकत्वव्य-
 ५* पदेशः ॥ अज्ञामेकामित्यादिश्रुतेः ॥ इयं समष्टिरुत्कृष्टोपाधि-
 तया विशुद्धसत्त्वप्रधाना ॥ एतदुपहितं चैतन्यं सर्वज्ञत्वसर्वेश्व-
 रत्वसर्वनियन्तृत्वादिगुणकम् ॥ सदसद्यत्तमन्तर्यामी ॥ जगत्कार-
 ५ एामीश्वर इति व्यपदिश्यते ॥ सकलाज्ञानावभासकत्वादस्य
 सर्वज्ञत्वं ॥ यः सर्वज्ञः सर्वविदिति श्रुतेः ॥ अस्येयं समष्टिर-
 खिलकारणात्वात् कारणाशरीरम् ॥ आनन्दप्रचुरत्वात् कोश-
 वदाच्छादकत्वाच्चानन्दमयकोशः ॥ सर्वोपरमत्वात् सुषुप्तिः ॥
 अत एव स्थूलसूक्ष्मप्रपञ्चलयस्थानमिति चोच्यते ॥ यथा वनस्य
 १० व्यष्ट्यभिप्रायेणा वृक्षा इत्यनेकत्वव्यपदेशः ॥ यथा वा जला शयस्य
 व्यष्ट्यभिप्रायेणा जलानीति ॥ तथा ज्ञानस्य व्यष्ट्यभिप्रायेणा तद-
 नेकत्वव्यपदेशः ॥ इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयत इत्यादिश्रुतेः ॥
 अत्र समस्तव्यस्तव्यापित्वेन समष्टिव्यष्टिव्यपदेशः ॥ इयं
 व्यष्टिर्निकृष्टोपाधितया मलिनसत्त्वप्रधाना ॥ एतदुपहित-
 १५ चैतन्यमज्ञत्वानीश्वरत्वादिगुणकम्प्राज्ञ इत्युच्यते ॥ एकाज्ञाना-
 वभासकत्वादस्य प्राज्ञत्वमस्पष्टोपाधितयाऽनतिप्रकाशकत्वम् ॥
 अस्यापीयमरुद्धादिकारणात्वात् कारणाशरीरम् ॥ आनन्दप्रचुर-
 २० त्वादिवानन्दमयकोशः ॥ सर्वोपरमत्वात् सुषुप्तिः ॥ अत एव स्थू-
 लसूक्ष्मशरीरलयस्थानमिति चोच्यते ॥ तदानीमेतावीश्वरप्राज्ञौ
 २० चैतन्यप्रदीप्ताभिरतिसूक्ष्माभिरज्ञानवृत्तिभिरानन्दमनुभवतः ॥
 आनन्दमुक् चेतोमुखः प्राज्ञ इति श्रुतेः ॥ सुखमरुमस्वाप्सं न
 किञ्चिदवेदिषमित्युत्थितस्य परामर्शानुपपत्तेश्च ॥ अनयोर्व्यष्टि-
 समष्ट्योर्वनवृक्षयोरिव जलाशयजलयोरिव चामेदः ॥ एतदुप-

रहितयोरीश्वरप्राज्ञयोरपि वनवृक्षावह्निनाकाशयोरिव जला-
शयजलगतप्रतिविम्बाकाशयोरिव चामेदः १ एष सर्वेश्वर
इत्यादिश्रुतेः ११

वनवृक्षतदवह्निनाकाशयोर्जलजलाशयतद्रतप्रतिविम्बा-
काशयोर्वा आधारभूतानुपहिताकाशवदनयोरज्ञानतदुपहितचै-
तन्ययोराधारभूतं यदनुपहितं चैतन्यं तत्तुरीयमित्युच्यते १ शिवं
शान्तमद्वैतं चतुर्थम् मन्यन्त इत्यादिश्रुतेः १ इदमेव
तुरीयं शुद्धचैतन्यम् अज्ञानादितदुपहितचैतन्याभ्यां तप्रायः-
पिण्डवदविविक्तं सन्महावाक्यवाच्यम् १ विविक्तं सलक्ष्यमि-
त्युच्यते ११ अस्याज्ञानस्यावरणाविक्षेपनामकं शक्तिद्वयमस्ति १
आवरणाशक्तिस्तावत् १ अल्पोऽपि मेघोऽनेकयोजनायतम्
आदित्यमण्डलमवलोकयितृनयनपथपिधायकतया यथा क्वादय-
तीव १ तथा ऽज्ञानमपरिक्लिन्नमप्यात्मानमपरिक्लिन्नमसंसारिणाम-
वलोकयितृबुद्धिपिधायकतया क्वादयतीव १ तादृशं सामर्थ्यम् १
तदुक्तं घनच्छन्नदृष्टिर्घनच्छन्नमर्कं यथा निस्पृहमन्यते चाति-
मूढः १ तथा बद्धवद्भाति यो मूढदृष्टेः स नित्योपलब्धिस्वरूपो
ऽहमात्मा इत्यादि १ अनयावृतस्यात्मनः कर्तृत्वभोक्तृत्वसुखि-
त्वदुःखित्वादिसंसारभावनापि भवति यथा स्वाज्ञानावृतायां
रज्ज्वां सर्पत्वसम्भावना ११ विक्षेपशक्तिस्तु १ यथा रज्ज्वज्ञानं
स्वावृतरज्जौ स्वशक्त्या सर्पादिकमुद्गावयति १ एवमज्ञानमपि
स्वावृतात्मनि स्वशक्त्या आकाशादिप्रपञ्चमुद्गावयति १ तादृशं
सामर्थ्यम् १ तदुक्तं विक्षेपशक्तिर्लिङ्गादिब्रह्माण्डान्तं जगत्सृजेदि-
ति १ शक्तिद्वयवदज्ञानोपहितं चैतन्यं स्वप्रधानतया निमित्तं

स्वोपाधिप्रधानतयोपादानञ्चभवति ॥ यथा लूता तन्तु-
कार्यम्प्रति स्वप्रधानतया निमित्तं स्वशरीरप्रधानतयोपादानञ्च
भवति ॥

- 8* तमः प्रधानविक्षेपशक्तिमदज्ञानोपहितचैतन्यादाकाशमाका-
5 शाद्वायुर्वायोरग्निरग्नेरापोऽद्भ्यः पृथिवी चोत्पद्यते ॥ तस्माद्वा
एतस्मादात्मन आकाशः सम्भूत इत्यादि श्रुतेः ॥ तेषु
जाड्याधिक्यदर्शनात्तमः प्राधान्यम् ॥ तत्कारणस्य तदानीं सत्त्व-
रजस्तमांसि कारणगुणप्रक्रमेण तेष्वकाशादिषूत्पद्यन्ते ॥ इमा-
न्येव सूक्ष्मभूतानि तन्मात्राण्यपञ्चीकृतानि चोच्यन्ते ॥
- 10 एतेभ्यः सूक्ष्मशरीराणि स्थूलभूतानि चोत्पद्यन्ते ॥ सूक्ष्म-
शरीराणि सप्तदशावयवानि लिङ्गशरीराणि च ॥ अवयवास्तु
ज्ञानेन्द्रियपञ्चकम्बुद्धिमनसी कर्मेन्द्रियपञ्चकं वायुपञ्चकञ्चे-
ति ॥ ज्ञानेन्द्रियाणि श्रोत्रत्वक्कक्षुर्जिह्वाघ्राणाख्यानि ॥ एता-
न्याकाशादीनां सात्त्विकांशेभ्यो व्यस्तेभ्यः पृथक्क्रमेणोत्पद्यन्ते ॥
- 15 बुद्धिर्नाम निश्चयात्मिकान्तःकरणवृत्तिः ॥ मनोनाम सङ्कल्प-
विकल्पात्मिकान्तःकरणवृत्तिः ॥ अनयोरेव चित्ताहङ्कारयोर-
न्तर्भावः ॥ अनुसन्धानात्मिकान्तःकरणवृत्तिश्चित्तम् ॥ अभि-
मानात्मिकान्तःकरणवृत्तिरहङ्कारः ॥ एते पुनराकाशादिगतसा-
त्त्विकांशेभ्यो मिलितेभ्य उत्पद्यन्ते ॥ तेषाम्प्रकाशात्मकत्वात् सा-
20 त्त्विकांशकार्यत्वम् ॥ इयम्बुद्धिर्ज्ञानेन्द्रियैः सहिता सती विज्ञान-
9* मयकोशो भवति ॥ अयं कर्तृत्वभोक्तृत्वाभिमानित्वेनेहलो-
कपरलोकगामी व्यावहारिको जीव इत्युच्यते ॥ मनस्तु कर्मे-
न्द्रियैः सहितं सन्मनोमयकोशो भवति ॥ कर्मेन्द्रियाणि वाक्पा-

णिपादपायूपस्थानि १ एतानि पुनराकाशादीनां रजोऽंशेभ्यो
 व्यस्तेभ्यः पृथक्क्रमेणोत्पद्यन्ते १ वायवः प्राणापानव्यानो-
 दानसमानाः १ प्राणो नाम प्राग्गमनवान् नासाग्रस्थानवर्त्ती १
 अपानो नामावाग्गमनवान् पाष्वादिस्थानवर्त्ती १ व्यानो
 5 नाम विश्वगमनवानखिलशरीरवर्त्ती १ उदानः कण्ठस्थानीय
 उर्ध्वगमनवानुक्रमणवायुः १ समानः शरीरमध्यगोऽशितपीता-
 न्नादिसमीकरणाकरः १ समीकरणान्तु परिपाककरां रसरुधिरशु-
 क्रपुरीषादिकरणाम् १ केचित्तु नागकूर्मकृकरदेवदत्तधनञ्जया-
 ख्याः पञ्चान्ये वायवः सन्तीत्याहुः १ तत्र नाग उग्निरणाकरः १
 10 कूर्मो निमीलनादिकरः १ कृकरः क्षुधाकरः १ देवदत्तो जृम्भ-
 णाकरः १ धनञ्जयः पोषणाकरः १ एतेषाम्प्राणादिष्वन्तर्भा-
 वात् प्राणादयः पञ्चैवेति केचित् १ इदम्प्राणादिपञ्चकमाका-
 10* शादिगत रजोऽंशेभ्यो मिलितेभ्य उत्पद्यते १ इदम्प्राणादि-
 पञ्चकं कर्मेन्द्रियसहितं सत् प्राणामयकोशो भवति १ अस्य
 15 क्रियात्मकत्वेन रजोऽंशकार्यत्वम् ॥ एतेषु कोशेषु मध्ये विज्ञा-
 नमयो ज्ञानशक्तिमान् कर्तृरूपः १ मनोमय इच्छाशक्तिमान् करण-
 रूपः १ प्राणामयः क्रियाशक्तिमान् कार्यरूपः १ योग्यत्वादे-
 वमेवमेतेषां विभाग इति वर्णयन्ति १ एतत्कोशत्रयम्मिलितं
 सत् सूक्ष्मशरीरमित्युच्यते ॥ अत्राप्यखिलसूक्ष्मशरीरमेकबुद्धि-
 20 विषयतया वनवज्जलाशयवद्वा समष्टिः १ अनेकबुद्धिविषयतया
 वृक्षवज्जलवद्वा व्यष्टिश्च भवति १ एतत्समष्ट्युपहितं चैतन्यं
 सूत्रात्मा हिरण्यगर्भः प्राण इति चोच्यते सर्वानुस्यूतत्वाज्
 ज्ञानक्रियाशक्त्युपहितत्वाच्च १ अस्यैषा समष्टिः स्थूलप्रपञ्चापे-

क्षया सूक्ष्मत्वात् सूक्ष्मशरीरम् ॥ विज्ञानमयादिकोशत्रयं जाग्रद्व-
 सनामयत्वात् स्वप्नः ॥ अत एव स्थूलप्रपञ्चलयस्थानमिति
 चोच्यते ॥ एतद्व्यप्युपहितं चैतन्यं तैजसो भवति तैजोमयान्तः-
 करणोपहितत्वात् ॥ अस्यापीयं व्यष्टिः स्थूलशरीरापेक्षया
 5 सूक्ष्मत्वात् सूक्ष्मशरीरम् ॥ विज्ञानमयादिकोशत्रयं जाग्रद्वस-
 11* नामयत्वात् स्वप्नः ॥ अत एव स्थूलशरीरलयस्थानमिति
 चोच्यते ॥ एतौ सूत्रात्मतैजसौ तदानीं सूक्ष्माभिर्मनोवृत्तिभिः
 सूक्ष्मविषयाननुभवतः ॥ प्रविविक्तभुक् तैजस इत्यादिश्रुतेः ॥
 अत्रापि समष्टिव्यथोस्तदुपहितसूत्रात्मतैजसयोश्च वनवृक्षवत्तद-
 10 वद्विन्नाकाशवच्च जलाशयजलवत्तद्वतप्रतिविम्बाकाशवच्चा-
 भेदः ॥ एवं सूक्ष्मशरीरोत्पत्तिः ॥

स्थूलभूतानि पञ्चीकृतानि ॥ पञ्चीकरणान्तु ॥ आकाशादि-
 पञ्चस्वेकैकं द्विधा समं विभज्य तेषु दशसु भागेषु प्राथमि-
 कान् पञ्चभागान् प्रत्येकं चतुर्धा समं विभज्य तेषां चतुर्णाम्
 15 भागानां स्वस्वद्वितीयभागम् परित्यज्य भागान्तरेषु संयोजनम् ॥
 अस्य प्रामाण्यं नाशङ्कनीयम् ॥ त्रिवृत्करणश्रुतेः पञ्चीकरणा-
 स्याप्युपलक्षणात्वात् ॥ पञ्चानाम् पञ्चात्मकत्वे समानेऽपि वै-
 शिष्ट्यात् तद्वादस्तद्वाद इति न्यायेनाकाशादिव्यपदेशः सम्भवति ॥
 तदानीमाकाशे शब्दोऽभिव्यज्यते ॥ वायौ शब्दस्पर्शी ॥ अग्नौ
 20 शब्दस्पर्शरूपाणि ॥ अप्सु शब्दस्पर्शरूपरसाः ॥ पृथिव्यां शब्द-
 स्पर्शरूपरसगन्धाः ॥ एतेभ्यः पञ्चीकृतेभ्यो भूर्भुवः स्वर्म्मर्म्हर्जनस्त-
 12* पः सत्यमित्येतन्नामकानामुपर्युपरिविद्यमानानाम् अतलवि-
 तलसुतलरसातलतलातलमहातलपातालनामकानामधोऽधो

विद्यमानानां लोकानाम्ब्रह्माण्डस्य तदन्तर्गतचतुर्विधस्थू-
 लशरीराणामन्नपानादीनाञ्चोत्पत्तिर्भवति ॥ १ ॥ शरीराणि
 जरायुजाण्डजस्वेदजोद्भिज्जाख्यानि ॥ १ ॥ जरायुजानि जरायुभ्यो
 जातानि मनुष्यपञ्चादीनि ॥ १ ॥ अण्डजान्याण्डेभ्यो जातानि
 ५ पक्षिपन्नगादीनि ॥ १ ॥ स्वेदजानि स्वेदेभ्यो जातानि यूकमश-
 कादीनि ॥ १ ॥ उद्भिज्जानि भूमिमुद्भिद्य जातानि लतावृक्षा-
 दीनि ॥ १ ॥ अत्रापि चतुर्विधस्थूलशरीरमेकानेकबुद्धिविषय-
 तया वनवज्जलाशयवद्वा समष्टिर्वृक्षवज्जलवद्वा व्यष्टिरपि
 भवति ॥ १ ॥ एतत् समष्ट्युपहितं चैतन्यं वैश्वानरो विराडिति
 १० चोच्यते सर्वनराभिमानित्वाद्विविधं राजमानत्वाच्च ॥ १ ॥ अस्यै-
 षा समष्टिःस्थूलशरीरमन्नविकारित्वादन्नमयकोशः ॥ १ ॥ स्थूलभो-
 गायतनत्वाज्जाग्रदित्युच्यते ॥ १ ॥ एतद्व्यष्ट्युपहितं चैतन्यं विश्व
 इत्युच्यते ॥ १ ॥ सूक्ष्मशरीरमपरित्यज्य स्थूलशरीरादिप्रवे-
 ष्टत्वात् ॥ १ ॥ अस्याप्येषा स्थूलशरीरमन्नविकारत्वादितेतोर-
 १५ न्नमयकोशः ॥ १ ॥ स्थूलभोगायतनत्वाज्जाग्रदित्युच्यते ॥ १ ॥
 १३* तदानीमेतौ विश्ववैश्वानरौ दिग्वातार्कप्रचेतोऽश्विभिः क्रमा-
 न्नियन्त्रितेन श्रोत्रादीन्द्रियपञ्चकेन क्रमाच्छब्दस्पर्शरूपरस-
 गन्धान् ॥ १ ॥ अग्नीन्द्रोपेन्द्रयमप्रजापतिभिः क्रमान्नियन्त्रितेन
 वागादीन्द्रियपञ्चकेन क्रमाद्वचनादानगमनविसर्गानन्दान् ॥ १ ॥
 २० चन्द्रचतुर्मुखशङ्कराच्युतैः क्रमान्नियन्त्रितेन मनोबुद्ध्यहङ्कार-
 चित्ताख्येनान्तरिन्द्रियचतुष्केण क्रमात्सङ्कल्पनिश्चयाहङ्कार्य-
 चैत्तांश्च सर्वानेतान् स्थूलविषयाननुभवतः ॥ १ ॥ जागरितस्थानो
 वहिःप्राज्ञ इत्यादिश्रुतेः ॥ १ ॥ अत्राप्यनयोः स्थूलव्यष्टिसमष्ट्योस्त-

दुपहितयोर्विश्ववैश्वानरयोर्वनवृक्षवत्तद्वच्छिन्नाकाशवच्च ज-
 लाशयजलवत्तद्वत्प्रतिविम्बाकाशवच्च वा पूर्ववदमेव ॥
 एवम्पञ्चीकृतपञ्चभूतेभ्यः स्थूलप्रपञ्चोत्पत्तिः ॥
 एषां स्थूलसूक्ष्मकारणशरीरप्रपञ्चानां समष्टिरेको महान्
 ५ प्रपञ्चो भवति ॥ यथा वावान्तरवनानामपि समष्टिरेकम्म-
 हद्वनं यथा वावान्तरजलाशयानां समष्टिरेको महान् जला-
 शयः ॥ तदुपहितं चैतन्यं विश्ववैश्वानरादीश्वरपर्यन्तं
 १४* चैतन्यमप्यवान्तरवनावच्छिन्नाकाशवद्वान्तरजलाशयग-
 तप्रतिविम्बाकाशवच्चैकमेव ॥ आभ्याम्महाप्रपञ्चतदुपहित-
 १० चैतन्याभ्यां तप्तायःपिण्डवद्विविक्तं सधनुपहितं चैतन्यं सर्वं
 खल्विदम्ब्रह्मैवेति महावाक्यस्य वाच्यं भवति ॥ विविक्तं
 सलक्ष्यमपि भवति ॥ एवं वस्तुन्यवस्तुत्वारोपो ऽध्यारोपः
 सामान्येन प्रदर्शितः ॥
 इदानीम्प्रत्यगात्मनीदमिदमयमयमारोपयतीति विशेष
 १५ उच्यते ॥ अतिप्राकृतस्त्वात्मा वै ज्ञायते पुत्र इत्यादि श्रुतेः ॥
 स्वस्मिन्निव स्वपुत्रेऽपि प्रेमदर्शनात् ॥ पुत्रे नष्टे पुष्टेऽहमेव नष्टः
 पुष्टश्चेत्यनुभवाच्च पुत्र आत्मैवेति वदति ॥ चार्वाकस्तु स
 वा एष पुरुषो ऽन्नरसमय इत्यादि श्रुतेः ॥ प्रदीपगृहात्स्वपु-
 त्रम्परित्यज्यापि स्वस्य निर्गमदर्शनात् ॥ स्थूलोऽहं कृशोऽहमि-
 २० त्यनुभवाच्च ॥ स्थूलशरीरमात्मेति वदति ॥ अपरश्चार्वाकः ॥
 ते हि प्राणाः प्रजापतिं समेत्य ब्रूयुरित्यादिश्रुतेः ॥ इन्द्रिया-
 णामभावे शरीरचलनाभावात् ॥ काणोऽहं बधिरोऽहम्
 इत्याद्यनुभवाच्च ॥ इन्द्रियाणात्मेति वदति ॥ अपरश्चार्वा-

कस्तु १ अन्योऽन्तरात्मा प्राणमय इत्यादि श्रुतेः १ प्राणामावे
 15* इन्द्रियचलनायोगात् १ अहमशनायवानहम् पिपासावान्
 इत्याद्यनुभवाच्च १ प्राण आत्मेति वदति ॥ अन्यस्तु चा-
 र्वाकः १ अन्योऽन्तरात्मा मनोमय इत्यादि श्रुतेः १ मनसि सुप्ते
 5 प्राणादिरभावात् १ अहं सङ्कल्पवानहं विकल्पवानित्याद्यनु-
 भवाच्च १ मन आत्मेति वदति ॥ बौद्धस्तु १ अन्योऽन्तरात्मा
 विज्ञानमय इति श्रुतेः १ कर्तुरभावे करणस्य शक्यभावात् १
 अहं कर्त्ता अहम्मोक्ता इत्याद्यनुभवाच्च १ बुद्धिरात्मेति
 वदति ॥ प्राभाकरतार्किकौ १ अन्योऽन्तरात्मा आनन्दमय *
 10 इत्यादि श्रुतेः १ बुद्ध्यादीनामज्ञाने लयदर्शनात् १ अहमज्ञोऽहं
 ज्ञानीत्याद्यनुभवाच्च १ अज्ञानमात्मेति वदतः ॥ माद्वस्तु १
 प्रज्ञानघन एवानन्दमय आत्मेत्यादि श्रुतेः १ सुषुप्तौ प्रकाशाप्र-
 काशसद्भावात् १ मामहं न जानामीत्यनुभवाच्च १ अज्ञानोप-
 हृतं चैतन्यमात्मेति वदति ॥ अपरो बौद्धः १ असदेवेदम-
 15 ग्र आसीदित्यादि श्रुतेः १ सुषुप्तौ सर्वाभावात् १ अहं
 सुषुप्तौ नासमित्युत्थितस्य स्वाभावपरामर्शविषयानुभवाच्च १
 शून्यमात्मेति वदति ॥ ॥ लिङ्गम् जगत्तु पोषणजगत्तु
 एतेषाम्पुत्रादीनां शून्यपर्यन्तानामनात्मत्वमुच्यते ॥
 एतैरतिप्राकृतवाद्यादिभिरुक्तेषु श्रुतियुक्त्यनुभवामासेषु पूर्व-
 20 पूर्वीति श्रुतियुक्त्यनुभवामासानामुत्तरोत्तरश्रुतियुक्त्यनुभवा-
 16* भासैर्बाधदर्शनात् पुत्रादीनामनात्मत्वं स्पष्टमेव ॥ अमना
 अकर्त्ता चैतन्यं चिन्मात्रं सदित्यादिप्रबलश्रुतिविरोधात् १
 अस्य पुत्रादिशून्यपर्यन्तस्य जडस्य चैतन्यभास्यत्वेन घटा-

दिवदनित्यत्वात् १ अहम्ब्रह्मेति विद्वदनुभवप्रावल्याच्च १
 तत्तच्छ्रुतियुक्त्यनुभवामासानाम्बाधितत्वादपि १ पुत्रादिशून्य-
 पर्यन्तमखिलमनात्मैव ११ अतस्तत्तद्भासकं नित्यशुद्धबुद्ध-
 मुक्तसत्यस्वभावप्रत्यक्षैकतन्यमेवात्मतत्त्वमिति वेदान्तविद्वदनु-
 ५ भव एवमध्यारोपः ११ अपवादो नाम रज्जुविवर्तस्य सर्पस्य
 रज्जुमात्रत्ववत् १ वस्तुविवर्तस्यावस्तुनोऽज्ञानादेः प्रपञ्चस्य
 वस्तुमात्रत्वं १ तथा ह्येतद्भोगायतनं चतुर्विधस्थूलशरीरजातम्
 भोग्यरूपान्नपानादिकमेतदाश्रयभूतभूरादिचतुर्दशभुवना-
 न्येतदाश्रयभूतम्ब्रह्माण्डं चैतत्सर्वमेतेषां कारणभूतपञ्चीकृत-
 १० भूतमात्रम् भवति ११ एतानि शब्दादिविषयसहितानि
 पञ्चीकृतभूतजातानि सूक्ष्मशरीरजातचैतत् सर्वमेतेषां कार-
 णभूतापञ्चीकृतभूतमात्रम् भवति ११ एतानि सत्त्वादिगुण-
 १७ सहितान्यपञ्चीकृतपञ्चभूतान्युत्पत्तिव्युत्क्रमेणैतत्कारणभूता-
 ज्ञानोपहितचैतन्यमात्रम् भवति ११ एतदज्ञानमज्ञानोपहितं
 १५ चैतन्यं चेश्वरादिकमेतदाधारभूतानुपहितचैतन्यतुरीयब्रह्म-
 मात्रम् भवति ११ आभ्यामध्यारोपापवादाभ्यां तत्त्वम् पदा-
 र्थशोधनमपि सिद्धम् भवति ११ तथाह्यज्ञानादिसमष्टिरेतदुप-
 हितं सर्वज्ञत्वादिविशिष्टं चैतन्यमेतदनुपहितचैतत्तयं तप्तायः
 पिण्डवदेकत्वेनावभासमानं तत्पदवाच्यार्थो भवति ११ एत-
 २० दुपाध्युपहिताधारभूतमनुपहितचैतन्यं तत्पदलक्ष्यार्थो भव-
 ति ११ अज्ञानादिव्यष्टिरेतदुपहिताज्ञत्वादिविशिष्टचैतन्यमे-
 तदनुपहितचैतत्तयं तप्तायःपिण्डवदेकत्वेनावभासमानं त्वंप-
 दवाच्यार्थो भवति ११ एतदुपाध्युपहिताधारभूतमनुपहि-

तम् प्रत्यगानन्दं तुरीयं चैतन्यं त्वम्पदलक्ष्यार्थो भवति ॥
 अथ महावाक्यार्थो वार्यते ॥ इदं तत्त्वमसि वाक्यं
 सम्बन्धत्रयेणास्वाङ्गार्थबोधकम् भवति ॥ सम्बन्धत्रयं नाम
 पदयोः सामानाधिकरण्यम् पदार्थयोर्विशेषणविशेष्यभावः
 १५ प्रत्यगात्मपदार्थयोर्लक्ष्यलक्षणाभावश्चेति ॥ तदुक्तं सामाना-
 १८* धिकरण्यञ्च विशेषणविशेष्यता लक्ष्यलक्षणासम्बन्धः पदार्थः
 प्रत्यगात्मनामिति १ सामानाधिकरण्यसम्बन्धस्तावत् १ यथा
 सो ऽयं देवदत्त इति वाक्ये तत्कालविशिष्टदेवदत्तवाचकस-
 शब्दस्यैतत्कालविशिष्टदेवदत्तवाचकायंशब्दस्य* चैकस्मिन्-
 १० पि पिण्डे तात्पर्यं सम्बन्धः १ तथा तत्त्वमसिवाक्ये ऽपि
 परोक्षत्वादिविशिष्टचैतन्यवाचकतत्पदस्यापरोक्षत्वादिवि-
 शिष्टचैतन्यवाचकत्वम्पदस्य चैकस्मिन् चैतन्ये तात्पर्यं
 सम्बन्धः ॥ विशेषणविशेष्यभावसम्बन्धस्तु १ यथा तत्रैव
 वाक्ये सशब्दार्थतत्कालविशिष्टदेवदत्तस्यायंशब्दार्थितत्कालवि-
 १५ शिष्टदेवदत्तस्य चान्योन्यमेढव्यावर्तकतया विशेषणविशेष्य-
 भावः १ तथात्रापि वाक्ये तत्पदार्थपरोक्षत्वादिविशिष्ट-
 चैतन्यस्य त्वम्पदार्थापरोक्षत्वादिविशिष्टचैतन्यस्य चान्यो-
 न्यमेढव्यावर्तकतया विशेषणविशेष्यभावः ॥ लक्ष्यलक्षणा-
 भावसम्बन्धस्तु १ यथा तत्रैव सशब्दायंशब्दयोस्तदर्थयोर्वा
 २० विरुद्धतत्कालैतत्कालविशिष्टत्वपरित्यागेनाविरुद्धदेवदत्ते-
 १९* न सह लक्ष्यलक्षणाभावः १ तथात्रापि वाक्ये तत्त्वम्पदयोस्त-
 दर्थयोर्वा विरुद्धपरोक्षत्वापरोक्षत्वादिविशिष्टत्वपरित्या-
 गेनाविरुद्धचैतन्येन सह लक्ष्यलक्षणाभावः ॥ इयमेव भाग-

लक्षणोत्पद्यते ॥ अस्मिन् वाक्ये नीलमुत्पलमिति वाक्य-
 वद्वाक्यार्थो न सङ्गच्छते ॥ तत्र नीलपदार्थनीलगुणस्य उत्प-
 लपदार्थोत्पलद्रव्यस्य च शुक्लपटादिव्यावर्तकतया अन्योन्य-
 विशेषणविशेष्यसंसर्गस्यान्यतरविशिष्टस्यान्यतरस्य वा
 ५ तदैक्यस्य वाक्यार्थत्वाङ्गीकरणे प्रमाणान्तरविरोधाभावाद्वा-
 क्यार्थः सङ्गच्छते ॥ अत्र तु तत्पदार्थपरोक्षत्वादिविशिष्टचैत-
 न्यस्य त्वम्पदार्थापरोक्षत्वादिविशिष्टचैतन्यस्य चान्योन्य-
 भेदव्यावर्तकतया विशेषणविशेष्यभावसंसर्गस्य अन्यतर-
 विशिष्टस्यान्यतरस्य तदैक्यस्य वा वाक्यार्थत्वाङ्गीकारे प्रत्य-
 १० क्षादिप्रमाणविरोधाद्वाक्यार्थो न सङ्गच्छते ॥ तत्र तु गङ्गा-
 यां घोषः प्रतिवसतीतिवद्भ्रूलक्षणा न सङ्गच्छते ॥ अत्र
 गङ्गाघोषयोराधाराधेयभावलक्षणास्य वाक्यार्थस्याशेषतो वि-
 रुद्धत्वाद्वाक्यार्थमशेषम् परित्यज्य तत्सम्बन्धितीरलक्षणा-
 या युक्तत्वाद्भ्रूलक्षणा सङ्गच्छते ॥ अत्र तु परोक्षत्वापरो-
 १५ क्षत्वादिविशिष्टचैतन्यैकत्वरूपस्य वाक्यार्थस्य भागमात्रे
 २० विरोधाद्भागान्तरमपरित्यज्यान्यलक्षणाया अयुक्तत्वाद्भ्रू-
 लक्षणा न सङ्गच्छते ॥ न च गङ्गापदं स्वार्थपरित्यागेन तीरप-
 दार्थं यथा लक्षयति ॥ तथा तत्पदं त्वम्पदं वा वाक्यार्थपरित्या-
 गेन त्वम्पदार्थं तत्पदार्थं वा बोधयतु ॥ तत्कुतो भ्रूलक्षणा
 २० न सङ्गच्छत इतिवाच्यम् ॥ तत्र तीरपदाश्रवणेन तदर्थप्रतीतौ
 लक्षणाया तत्प्रतीत्यपेक्षायामपि तत्त्वम्पदयोः श्रूयमाणत्वेन
 तदर्थप्रतीतौ लक्षणाया पुनरन्यतरपदेनान्यतरपदार्थप्रतीत्यपे-
 क्षाभावात् ॥ अत्र शोणो धावतीति वाक्यवद्भ्रूलक्षणापि

न सङ्गच्छते १ अत्र शोणगुणगमनलक्षणास्य वाक्यार्थस्य
 विरुद्धत्वात्तदपरित्यागेन तदाश्रये श्वादिलक्षणायां तद्विरो-
 धपरीहारसम्भवादजहल्लक्षणा सम्भवति ॥ अत्र तु परो-
 क्षत्वापरोक्षत्वादिविशिष्टचैतन्यैकत्वस्य वाक्यार्थस्य विरुद्ध-
 ५ त्वात्तदपरित्यागेन तत्सम्बन्धिनो यस्य कस्यचिदर्थस्य लक्षि-
 तत्वे ऽपि तद्विरोधापरीहारादजहल्लक्षणा ऽपि न सम्भवत्येव ॥
 नच तत्पदं त्वम्पदं वा स्वार्थविरुद्धांशपरित्यागेनांशान्तर-
 १० सहितं तत्पदार्थं त्वम्पदार्थं वा लक्षयतु १ अतः कथं प्रका-
 रान्तरेण भागलक्षणाङ्गीकरणमितिवाच्यम् एकेन पदेन स्वा-
 र्थांशपदार्थान्तरोभयलक्षणाया असम्भवात् १ पदान्तरेण तदर्थ-
 प्रतीतौ लक्षणाया पुनस्तत्प्रतीत्यपेक्षाभावाच्च ॥ तस्माद्यथा
 सो ऽयं देवदत्त इति वाक्यं तदर्थो वा तत्कालैतत्कालविशिष्ट-
 देवदत्तलक्षणास्य वाक्यार्थस्यांशे विरोधाद्विरुद्धतत्कालैतत्का-
 लविशिष्टत्वांशम् परित्यज्याविरुद्धं देवदत्तांशमात्रं लक्षयति १
 १५ तथा तत्त्वमसीति वाक्यं तदर्थो वा परोक्षत्वापरोक्षत्वादिविशि-
 ष्टचैतन्यस्यैकत्वलक्षणास्य वाक्यार्थस्यांशे विरोधाद्विरुद्धपरोक्ष-
 त्वापरोक्षत्वविशिष्टत्वांशम् परित्यज्याविरुद्धमखाण्डचैतन्यमा-
 २० त्रं लक्षयति ॥ अथाहम् ब्रह्मास्मीत्यनुभववाक्यार्थो वार्यते १ एवमाचा-
 र्येणाधारोपापवादपुरःसरं तत्त्वम्पदार्थौ शोधयित्वा वाक्ये-
 नाखाण्डार्थेऽवबोधितेऽधिकारिणो ऽहं नित्यशुद्धबुद्धमुक्तसत्यस्व-
 भावपरमानन्दानन्ताद्वयम् ब्रह्मास्मीत्यखाण्डाकाराकारिताचि-
 त्तवृत्तिरुदेति ॥ सा तु चित्प्रतिविम्बसहिता सती प्रत्यग-

- २२* भिन्नमज्ञातपरम् ब्रह्मविषयीकृत्य तद्गताज्ञानमेव बाधते ।
 तदापटकारणातन्तुद्वारे पटदाह्वदखिलकार्यकारणेऽज्ञाने बा-
 धिते सति तत्कार्यस्याखिलस्य बाधितत्वात् तदन्तर्भूता ख-
 ण्डाकाराकारिता चित्तवृत्तिरपि बाधिता भवति ॥ तत्र
 ५ वृत्तौ प्रतिविम्बितं चैतन्यमपि यथा प्रदीपप्रभा आदित्यप्रभा-
 वभासनासमर्था सती तयाभिभूता भवति तथा स्वयम्प्रका-
 शमानप्रत्यगभिन्नपरम्ब्रह्मावभासनानर्ह्यतया तेनाभिभूतं सत्
 स्वोपाधिभूतखाण्डवृत्तेर्बाधितत्वात् । दर्पणाभावे मुख-
 प्रतिविम्बस्य मुखमात्रत्ववत् प्रत्यगभिन्नपरम्ब्रह्ममात्रम् भव-
 १० ति ॥ एवञ्च सति मनसैवानुद्गृह्यं यन्मनसा न मनुत इत्यन-
 योः श्रुत्योरविरोधः । वृत्तिव्याप्यत्वाङ्गीकारेण फलव्याप्य-
 त्वप्रतिषेधप्रतिपादनात् । उक्तञ्च
 फलव्याप्यत्वमेवास्य शास्त्रकृद्भिर्निराकृतम् ।
 ब्रह्मण्यज्ञाननाशाय वृत्तिव्याप्तिरपेक्षिता । इति ॥
 १५ स्वयम्प्रकाशमानत्वान्नाभास उपयुज्यते । इति च ॥
 जडपदार्थाकाराकारितचित्तवृत्तेर्विशेषो ऽस्ति । तथा स्यं
 घट इति । घटाकाराकारिताचित्तवृत्तिरज्ञातघटं विषयीकृत्य
 २३* तद्गताज्ञाननिरसनपुरःसरं स्वगतचिदाभासेन जडमपि घटं भा-
 सयति । यथा प्रदीपप्रभा माण्डलमन्धकारगतं घटादिकं वि-
 २० षयीकृत्य तद्गतान्धकारनिरसनपुरःसरं स्वप्रभया तदवभासय-
 तीति । एवं स्वस्वरूपचैतन्यसाक्षात्कारपर्यन्तं श्रवणमनननि-
 द्विध्यासनसमाध्यनुष्ठानस्यापेक्षितत्वात् ते ऽपि प्रदर्श्यन्ते ॥
 श्रवणां नाम षड्विधलिङ्गैरशेषवेदान्तानामद्वितीयवस्तुनि

तात्पर्यावधारणम् १ लिङ्गान्युपक्रमोपसंहारावभ्यासोऽपूर्वता
 फलम् अर्थवादोपपत्तिः च १ लिङ्गं तात्पर्यनिर्णये १ तत्र
 प्रकरणाप्रतिपाद्यस्यार्थस्य तदाद्यन्तयोरुपादानमुपक्रमोपसं-
 हारौ १ यथा कान्दोग्ये षष्ठे प्रपाठके प्रकरणाप्रतिपाद्यस्या-
 द्वितीयवस्तुन एकमेवाद्वितीयमित्यादावेतदात्म्यमिदं सर्वमि-
 त्यन्ते च प्रतिपादनम् १ प्रकरणाप्रतिपाद्यस्य वस्तुनस्तन्मध्ये
 पौनःपुन्येन प्रतिपादनमभ्यासः १ यथा तत्रैवाद्वितीयवस्तुनो
 मध्ये तत्त्वमसीति नवकृत्वः प्रतिपादनम् १ प्रकरणाप्रतिपाद्यस्य
 वस्तुनः प्रमाणान्तरेणाविषयीकरणमपूर्वत्वं यथा तत्रैवाद्वि-
 तीयवस्तुनो मानान्तराविषयीकरणम् १ फलन्तु प्रकरणाप्र-
 तिपाद्यात्मज्ञानस्य तदनुष्ठानस्य वा तत्र तत्र श्रूयमाणप्रयो-
 जनम् १ यथा तत्रैव आचार्यवान् पुरुषो वेद १ तस्य तावदे-
 व चिरं यावन्न विमोक्ष्ये १ अथ सम्पत्स्ये १ इत्यद्वितीय-
 वस्तुज्ञानस्य तत्प्राप्तिप्रयोजनं श्रूयते १ प्रकरणाप्रतिपाद्यस्य-
 तत्र तत्र प्रशंसनमर्थवादः १ यथा तत्रैव उत तमादेशमप्राक्षो
 येनाश्रुतं श्रुतम् भवत्यमतम् मतमविज्ञातं विज्ञातमित्यद्वितीय-
 वस्तुप्रशंसनम् १ प्रकरणाप्रतिपाद्यार्थसाधने तत्र तत्र श्रूयमाणा
 युक्तिरुपपत्तिः १ यथा तत्र यथा सौम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वम्
 मृण्मयं विज्ञातं स्यात् वाचारम्भाणं विकारो नामधेयम्मृत्ति
 केत्येव सत्यम् इत्यादावद्वितीयवस्तुसाधने विकारस्य वाचा-
 रम्भणमात्रत्वे युक्तिरुपपत्तिः श्रूयते १ मननन्तु श्रुतस्याद्वि-
 तीयवस्तुनो वेदान्तानुगुणायुक्तिभिरनवरतमनुचिन्तनम् १
 विज्ञातीयदेहादिप्रत्ययरहिताद्वितीयवस्तुनि तदाकाराकारि-

ताया बुद्धेः सज्ञातीयप्रवाहो निदिध्यासनम् ॥ समाधिर्द्विविधः
 सविकल्पको निर्विकल्पकश्चेति ॥ तत्र सविकल्पो नाम
 ज्ञातृज्ञानादिविकल्पलयापेक्षया द्वितीयवस्तुनि तदाकारा-
 २५* कारितायाश्चित्तवृत्तेरवस्थानम् ॥ तदा मृण्मयगङ्गादिमानेऽपि
 ५ मृद्भानवद् द्वैतमानेऽप्यद्वैतं वस्तु भासते ॥ तदुक्तमभिनीया-
 भिर्युक्तैः

दृशिस्वरूपं गगणोपमम्परं सकृद्विभातं त्वजमेकमव्ययम् ॥
 अलेपकं सर्वगतं यदद्वयं तदेव चारुं सततं विमुक्तः ॥

दृशिस्तु शुद्धोऽहमविक्रियात्मको न मेऽस्ति बन्धो न च
 १० मे विमोक्ष इत्यादि ॥

न विर्विकल्पकस्तु ज्ञातृज्ञानादिभेदलयापेक्षया द्वितीयवस्तुनि
 तदाकाराकारिताया बुद्धिवृत्तेरतितरामेकीभावेनावस्थानम् ॥

तदा जलाकाराकारितलवणानवभासेन जलमात्रावभासवद्-
 द्वितीयवस्त्वाकाराकारितचित्तवृत्त्यनवभासेनाद्वितीयवस्तुमा-

१५ त्रमेवभासते ॥ ततश्चास्य सुषुप्तेश्चामेदशङ्का न भवति ॥

उभयत्र वृत्त्यभावे समानेऽपि तत्सद्भावासद्भावमात्रेणानयोर्भे-
 दोपपत्तेः ॥ अस्याङ्गानि यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहा-

रधारणाध्यानसमाधयः ॥ तत्राहिंसासत्यास्तेयब्रह्मचर्याप-
 रिग्रहायमाः ॥ शौचसन्तोषतपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि

२० नियमाः ॥ करचरणादिसंस्थानविशेषलक्षणानि पद्मस्वस्ति-

२६* कादीन्यासनानि ॥ रेचकपूरककुम्भकलक्षणाः प्राणानिग्र-
 होपायाः प्राणायामाः ॥ इन्द्रियाणां स्वस्वविषयेभ्यः प्रत्या-

हरणाम्प्रत्याहारः ॥ अद्वितीयवस्तुन्यन्तरिन्द्रियधारणं धा-

रणा १ तत्राद्वितीयवस्तुनि विक्षिप्तविक्षिप्तान्तरिन्द्रियवृत्तिप्र-
 वाहो ध्यानम् १ समाधिस्तूतः सविकल्पक एव ॥ अस्याङ्गिनो
 निर्विकल्पकस्य लयविक्षेपकषायरसास्वादलक्षणाश्चत्वारो
 विघ्नाः सम्भवन्ति १ लयस्तावदस्वाङ्गवस्त्वनवलम्बनेन चि-
 ५ त्तवृत्तेर्निद्रा १ अस्वाङ्गवस्त्वनवलम्बनेन चित्तवृत्तेरन्याव-
 लम्बनं विक्षेपः १ लयविक्षेपणामावेऽपि चित्तवृत्तेरागा-
 दिवासनया स्तब्धीभावादस्वाङ्गवस्त्वनवलम्बनं कषायः १
 अस्वाङ्गवस्त्वनवलम्बनेनापि चित्तवृत्तेः सविकल्पानन्दा-
 स्वादनं रसास्वादः १ समाधारम्मसमये सविकल्पानन्दास्वा-
 १० दनं वा ११ अनेन विघ्नचतुष्टयेन रहितं चित्तं निर्वातदीप-
 वदचलं सदास्वाङ्गचैतन्यमात्रमवतिष्ठते यदा तदा निर्वि-
 कल्पकसमाधिरित्युच्यते १ तदुक्तम् १

लये सम्बोधयेत् चित्तं विक्षिप्तं शमयेत्पुनः १
 सकषायं विज्ञानीयात् शमप्राप्तं न चालयेत् १
 १५ नास्वादयेद्द्रुमं तत्र निःसङ्गः प्रज्ञया भवेत् १
 यथा दीपो निर्वातस्थ इत्यादि ११
 २७ अथ जीवन्मुक्तलक्षणमुच्यते १ जीवन्मुक्तो नाम स्वस्वरू-
 पास्वाङ्गशुद्धब्रह्मज्ञानेन तदज्ञानबाधनद्वारा स्वस्वरूपास्वाङ्ग-
 ब्रह्मणि साक्षात्कृते सति अज्ञानतत्कार्यसञ्चितकर्मसंशय-
 २० विपर्ययादीनामपि बाधितत्वादखिलबन्धरहितो ब्रह्मनिष्ठः १
 भिद्यते हृदयग्रन्थिश्चिद्यन्ते सर्वसंशयाः १
 क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टेपरावर इत्यादिश्रुतेश्च १
 अयं व्युत्थानसमये मांसशोणितमूत्रपुरीषादिभाजननेन

शरीरेणान्ध्यमान्यापदुत्वादिभाजनेनेन्द्रियग्रामेणाशनाया-
 निपिपासाशोकमोहभाजनेनान्तःकरणेन च तत्तत्पूर्वपूर्ववा-
 सनया क्रियमाणानि कर्माणि भुज्यमानानि ज्ञानाविरुद्धा-
 न्यारब्धफलानि च पश्यन्नपि बाधितत्वात् परमार्थतो न
 पश्यति ॥ यथा इदमिन्द्रजालमिति ज्ञानवान् तदिन्द्रजा-
 लमपश्यन्नपि परमार्थमिति न पश्यति ॥ सचक्षुरचक्षुरिव
 सकर्णोऽकर्ण इव इत्यादिश्रुतेः ॥ उक्तञ्च सुषुप्तवज्जाग्रति
 यो न पश्यति द्वयञ्च पश्यन्नपि चाद्वयत्वतः तथापि कुर्वन्नपि
 निष्क्रियश्च यः स आत्मविन्नान्य इतीह निश्चयः ॥ अस्य
 ज्ञानात् पूर्वं विद्यमानानामेवाह्वारविह्वारादीनाम् अनुवृत्ति-
 वच्छुभवासनानामेवानुवृत्तिर्भवति शुभाशुभयोरौदासीन्यं
 वा १ तदुक्तम् ॥

बुद्धाद्वैतसतत्त्वस्य यथेष्टाचरणां यदि शुभां तत्त्वदृशाच्चैव को भेदोऽशुचिभक्षणे ॥
 ब्रह्मवित्त्वन्तथा मुक्ता स आत्मज्ञो न चेतरे इति ॥
 तदानीममानित्वादीनि ज्ञानसाधनान्येद्वेष्टृत्वादयः सद्गु-
 णाश्चालङ्कारवदनुवर्तन्ते ॥ तदुक्तम् ॥
 उत्पन्नात्मावबोधस्य स्येद्वेष्टृत्वादयो गुणाः ॥
 अयत्रतो भवन्त्यस्य नतु साधनरूपिणा इति ॥
 किम् बहुना ॥ अयं देहयात्रामात्रार्थमिहानिर्वापरेकाप्रा-
 पितानि सुखदुःखलक्षणान्यारब्धफलानियनुभवन्नन्तःकरणा-
 मासादीनामवभासकः सन् तदवसाने प्रत्ययानन्दपरब्रह्म-
 णिप्राप्तो लीने सति अज्ञानतत्कार्यसंस्काराणामपि विनाशात्

परमैकैवल्यमानन्दैकरसमखिलभेदप्रतिभासरहितमख-
ण्डम् ब्रह्मावतिष्ठते ॥ न तस्य प्राणा उत्क्रामन्त्यत्रैव समवली-
यन्ते विमुक्तश्च विमुच्यत इत्येवमादिश्रुतेः ॥ ० ॥
इति परमहंसपरिव्राजकाचार्यश्रीसदानन्दविरचितं वेदान्त-
सारप्रकरणं समाप्तं ॥ ० ॥ श्रीगुरवे नमः ॥

5

19 : 515151515 19

५॥ श्रीगणेशाय नमः ॥

निबन्धन इति नामकं तत् तादात्म्यम् । विदित्वा तु यः

[illegible]

कनकवि कनकवि कनकवि कनकवि कनकवि कनकवि कनकवि कनकवि कनकवि कनकवि

॥ :महर्षिःपुत्रः ॥ ० ॥ ॥ श्रीगुरुभ्यो नमः ॥

Vādānta auch ihre einstimmige Beschaffenheit und gleiche
Beziehung kennen lehrt, so sind sie nicht abgesondert,
sondern in ihrem Zusammenhange, zu betrachten. In diesem
Angabe der Inhalte bedeutet der Ausdruck: Inneres Bestimmungsmoment,
puncte des Vādānta. I. den dazu Beläufigen, II. das Object, III. das Band,
S. 1. Z. 7. IV. den Endzweck.

Der Beläufige, S. 1. I. Der Beläufige (Empfängliche) aber ist der, wel-
cher durch das Denken und Verstandigen vor-

ÜBERSETZUNG.

schrittweise studiert hat, aus dem Ergebnisse davon
den ganzen Sinn des Durchachten besitzt, und dadurch
der Beweisführende (selbstthätig Massgebende) ist, in

Dem Geiste, der ungetheilt, seyend, denkend,
seelig ist, nicht im Bereiche der Sprache und des Ver-
standes, der die Fassung (und Stütze) des ganzen Univer-
sum ist, diesem nahe ich (forschend), das Ersehnte zur
Erkenntniss zu vollbringen.

Auch der inneren Bedeutung nach will ich, verehr-
end die vom Überzwey Erfreuten (die *Advaijānanden*),
die, welche vom Lichte dessen aus, das über der
Entzweyung ist, höhere Lehrer sind, das Wesen des
Vādānta nach Überzeugung vortragen.

Bedeutung des Vā-
dānta. S. 1. Z. 5.

Vādānta besteht im Beweisführen aus den *Upani-
shaden* der *Vāden* und in den, dazu dienenden, *Sū-
tren* (Aphorismen) vom eingeleibten (lebendigen) Geiste
und anderen Schriften dieser Art. Weil dieses Buch, in-
dem es *Einleitung* zum Vādānta ist, mit den inneren Be-
stimmungsmomenten (wesentlichen Inhaltspuncten) des

ist. Die auf das Hervorgebrachte sich
beziehenden Mittel, welche von der Schlussung

Vädānta auch ihre einstimmige Beschaffenheit und gleiche Beziehung kennen lehrt, so sind sie nicht abgesondert, ausser ihrem Zusammenhange, zu betrachten. In diesem

Angabe der Inhalts- bedeutet der Ausdruck: Inneres Bestimmungsmoment, puncte des Vädānta. I. den dazu Befähigten, II. das Object, III. das Band, S. 1. Z. 7. IV. den Endzweck.

Der Befähigte. S. 1. I. Der Befähigte (Empfängliche) aber ist der, welcher dadurch, dass er die Vāden und Vādāngen vorschriftsmässig studiert hat, aus dem Ergebnisse davon den ganzen Sinn des Durchdachten besitzt, und dadurch der Beweisführende (selbstthätig Maassgebende) ist, indem er zufolge des Aufgebens der, in diesem oder dem anderen Leben begehrliehen und verbotenen Gegenstände, vermöge geeigneter Anwendung der, auf das Beständige und auf das Hervorgebrachte gehenden, Mittel und der Acte der Reue und des Cultus, — durch den Stand, in welchem er alles Unreine entfernt hat, ein höchst unbeflecktes Gemüth besitzt, und mit den vier Vollendungsmitteln ausgestattet (so der Beweisführende) ist.

Befähigungsmomente. S. 2. Z. 1. a. Die begehrliehen sind die, zum Svarga u. a. Gewünschten führenden, Mittel, unter denen das Sternenopfer das erste ist. b. Die verbotenen sind die, zu Naraka u. a. Unerwünschten führenden, Mittel, unter denen das erste der Brahmanenmord ist. c. Die beständigen (in der Urthat enthaltenen) Mittel sind die, welche sich auf den Schmerz beziehen, der vom Nichtthun erregt wird, und von denen das erste die Verehrung (des Nandi u. a.) in der Morgen- und Abenddämmerung ist. d. Die auf das Hervorgebrachte sich beziehenden Mittel, welche von der Sohnzeugung

anfangend aufeinander folgen, und in den Opfergebräuchen bey der Geburt u. d. übr. bestehen. *e.* Die zur Reue gehörigen, welche sich nur auf die Tilgung des Sittlichbösen beziehen, sind die Mittel, welche in der, dem Zu- und Abnehmen des Mondes folgenden, Speiseenthaltung u. a. bestehen. *f.* Die Cultusmittel, gestaltet von der Verstandesthätigkeit, welche *Brahmā* (als befangen) in den *Gunen* zum Object hat, sind die, welche in der, von *Śāṇḍilya* überlieferten, Wissenschaft u. a. gelehrt werden. Jene, von den Beständigen anfangenden, Mittel [*c. d. e.*] haben zum höchsten Zweck Reinigung der Vernunft. Die Cultusmittel aber haben zum höchsten Zweck die feste Richtung auf das Eine von diesem (*Brahma*). Denn in einer Vædenstelle heisst es: „Eben diesen wünschen die Brahmanen mittelst Einstimmung mit dem Væda kennen zu lernen durch Opfer u. d.“; und in den Gesetzbüchern: „Durch Feuereifer tilgt er die Schuld, und durch Wissen geniesst er die Unsterblichkeit.“ Die zum Beständigen, die zum Hervorgebrachten gehörigen und die Cultus-Handlungen haben zu der, in ihrer Ausübung begriffenen, Frucht die Erlangung der Welt der Väter (*Manes*) und der Welt der Wahrheit. Denn nach den Væden ist durch die That die Welt der *Manes*, durch das Wissen die Welt der Götter. Die Vollendungsmittel sind: 1. Unterscheidung des beständigen und nichtbeständigen Wesens, 2. Erhebung über die Begierde des Genusses der Thatenfrüchte hier und dort, 3. grosser Fortschritt in Ruhe, Selbstbeherrschung u. d. 4. Verlangen nach Freyheit.

Begründung des
Wissens durch die
That. u. a. S. 2.
Z. 6.

Die vier Vollen-
dungsmittel. S. 2.
Z. 12.

1. Die Unterscheidung des beständigen und nichtbeständigen Wesens ist: „Brahma nur ist das beständige Wesen; das Andere, davon Verschiedene ist alles Nichtbeständige.“ Dies ist der Unterschied. 2. Deswegen, weil, gleichwie die gegenwärtigen Genüsse, die sich auf Bekränzung und Schminke beziehen, durch nothwendige Hervorbringung der Wirkungen nach Aussen unbeständig, so auch die jenseitigen Genüsse, welche zum Gegenstande die Götterspeise u. d. haben, veränderlich sind, ist das unnachlässige Abstehen von denselben die Erhebung über die Begierde des Genusses der Thatenfrüchte hier und dort. 3. Die Mittel aber, wovon *a.* die Ruhe das erste ist, sind *b.* Selbstbeherrschung, *c.* Abstehen vom äusseren Genusse, *d.* Geduld, *e.* Richtung des Denkens auf Eines, *f.* Glaube.

a. Die Ruhe ist im Einhalten des Verstandes auf die erhabeneren Gegenstände durch Erlernen und das übr. (wovon unten). *b.* Selbstbeherrschung ist Hineinwendung der Sinne der äusseren Gegenstände zu den, diese übersteigenden Objecten (deren inneren Gehalt und Beziehung). *c.* Die ruhige Haltung dieser hineingewendeten äusseren Sinne auf die, die äusseren Gegenstände übersteigenden, Objecte ist Abstehen (Freude des Abstehens); dies ist aber auch vorschriftsmässiges Aufgeben eingeführter Ceremonien. *d.* Geduld ist Ertragung von Entgegengesetzten, Hitze und Kälte (Gewinn und Verlust) u. a. *e.* Die stete Richtung des (gesammten) eingehaltenen Verstandes auf das Vernehmen (Erlernen, Verstehen) u. d. und auf das, darnach beschaffene Object ist Richtung des Denkens auf Eines (Betrachtung). *d.* Ver-

trauen auf die Vædānta-Erklärungen u. a. des Lehrers ist Glaube. 4. Verlangen nach Freyheit ist eben der Wunsch der Befreyung (vom Bewusstlosen und seinen Wirkungen). So ist der Befähigte der Maassgebende der Erkenntniss geworden. Denn nach den Væden ist „der Beruhigte der sich Selbstbeherrschende.“ Und es heisst: „Dem, der beruhigtes Gemüth besitzt, der seine Sinne besiegt, sein Unrecht getilgt hat, der auf besagte Weise handelt, der mit guten Eigenschaften ausgestattet, und folgsam ist, diesem nach Freyheit sich Sehrenden ist immer zu ertheilen jenes Beständige.“

II. Das Object. II. Das Object ist das Zubeweisende, reine Bewusstseyende, das die Einheit des Brahma in und mit dem lebendigen Geiste hat. Denn darauf geht die Absicht der Vædanten.

III. Das Band. S. 3. III. Das Band als die Einheit des Zubeweisenden und der Beweisführung aus den Upanishaden, worin es dargestellt wird, ist bestimmt in der wesentlichen Beziehung dessen, was lehrend, und dessen, was zu lehren ist (des Subjectiven und Objectiven).

IV. Der Endzweck. IV. Der Endzweck aber besteht in der Aufhebung des Bewusstlosen, welches in dem Zubeweisenden in die Einheit des Brahma eingeht (aufgehoben wird), und in der Erlangung der Seeligkeit in der, ihm eigenen (dem Brahma gleichen) Form. Denn in einer Vædenstelle heisst es: „Der den Geist Wissende erhebt sich über den Schmerz;“ und in einer anderen: „Der Brahmawissende wird selbst Brahma.“

Der beschriebene Jener Befähigte ergriffen (entflammt) von dem Befähigte und seine Feuer der Welt, welche Geburt und Tod und die übrige Belehrung.

S. 3. Z. 10. gen Gegensätze enthält, eilt mit glühendem Haupte, wie zur kühlenden Wasserfluth, mit einer Opfergabe in der Hand, zu dem Vädagelehrten, in Brahma stehenden, höheren Lehrer, dem er folgt. Denn nach den Væden „geht er mit brennbarem Stoffe in der Hand zum Vädagelehrten in Brahma Befestigten.“ Dieser geistige Lehrer in höchster Theilnahme unterrichtet ihn nach Angemessenheit des Rückschlusses von der höheren Potenz der Erhebung (auf diese). Denn in den Væden heisst es: „Dieser Wissende lehrt ihn, wenn er zu ihm tritt.“

Vortrag des Lehrenden.

Wie wenn ein Sail, das keine Schlange ist, als eine Schlange vorgestellt würde, so ist im Wesen eine Erhebung des (sich dem Wesen entgegensetzenden) Nichtwesens im Wesen.

Erhebung des Nichtwesens im Wesen.

S. 3. Z. 16.

Wesen und Nichtwesen. S. 3. Z. 17.

sens, eine Erhebung über diese Erhebung (höhere Potenzirung). Das Wesen ist das seyende, denkende, seelige, nicht entzweyte Subject-Object (Brahma).

Die ganze Vielheit des Unempfindlichen, von dem Bewusstlosen anfangend, ist das Nichtwesen. Das

Das Bewusstlose. Bewusstlose aber ist durch beyde, das Seyende und S. 3. Z. 18.

das Nichtseyende nicht zu erklären. Es ist von den drey

Ureigenschaften (*Gunen*) erfüllt; hat die Form geistiger

Beziehung; ist das Wissen hemmend, was es immer

(sonst) seyn mag. Dies lehrt man. Denn, dass das

Ich bewusstlos sey u. s. f., ist von unmittelbarer Ver-

nehmung; und in den Væden wird gesagt: „Die, mit

den Ureigenschaften verborgene Macht des Geistes

Einheit und Vielheit Gottes,“ u. s. w. Dieses Bewusstlose wird aber nach dem

des Bewusstlosen. Willen (Zweck) der Gesammtheit oder Gesondertheit als

S. 3. Z. 20.

Eines oder Vieles, so verschieden gesetzt (genommen).

Denn wie in Absicht auf die Gesammtheit der Bäume, Wald die Darstellung (Bezeichnung) ihrer Einheit ist, Gesammtheit des In-oder wie in Absicht auf die Gesammtheit der Wässer, See; haltes des Bewusst- so wird im Willen (in Absicht) auf die Gesammtheit losen. S. 3. Z. 23. derer, die mit Verschiedenheit im Bewusstlosen sind, welches in das [durch den Verstand] widerscheinende Leben geht, die Einheit derselben dargestellt. Denn in den Væden heisst es: „Die Ungeborne, Eine“ u. s. w. Diese Gesammtheit ist durch Annahme edler Grundformen die (in der reinen Ureigenschaft des Guten) hervorbringen- Verhältniss des Be- de Natur der reinen Wirklichkeiten. Derselben einwohnend wusstseyenden zum (in dieselbe gesetzt) ist das Bewusstseyende, das die Bewusstlosen in der hohen Eigenschaften der Allwissenheit, Allherrschaft, Gesammtheit. S. 4. All-Einhaltung besitzt. Durch das Seyende aus dem Nicht- Z. 3. seyenden geoffenbart, wird es der Innerlicheinhaltende genannt; als die Ursache der Welt heisst es der Herr der Welt; von seinem Beleuchten (Offenbaren) des ganzen Bewusstlosen ist seine Allwissenheit. Denn in den Væden heisst es: „Welcher allwissend, allkundig ist.“ Ihm ist jene Gesammtheit (productiver) Ursache- leib wegen seines Ursacheseyns von allem. Wegen der Fülle der Seeligkeit und wegen der Einhüllung, wie in einem Keime, ist sie (die Gesammtheit) ihm ein, in Seeligkeit bestehender, Keim; wegen des Abstehens von allem (Äusseren), seeliger Schlaf, und demnach wird er auch genannt der, welcher den Stand der Ineins- lösung und der Ausbreitung des Äusserlichmateriellen und des Übersinnlichleiblichen besitzt.

Gesondertheit des In-
haltes des Bewusst-
losen. S. 4. Z. 9.

Wie im Willen (in Absicht) auf die Gesondertheit des Waldes, Bäume die Bezeichnung seiner Vielheit ist,

oder wie in Absicht auf die Gesondertheit des Secs, Wä-
 ser; so ist im Willen und in Absicht auf die Gesondert-
 heit des Bewusstlosen die Darstellung (Bezeichnung) sei-
 ner Vielheit. Denn in den Væden heisst es: „Der (hohe)
 Herr wird durch die [vertheilten] Verstandes - Thätigkeiten
 (Sinnes - Mächte) vielgestaltig geoffenbart.“ Hier ist die
 Bezeichnung beyder, der Gesammtheit und Gesondert-
 heit kraft der (verschiedenen) Durchdringung des
 Ganzen und des Getheilten. Die Gesondertheit ist wegen
 Verhältniss des Be- Annahme verschiedener niederer Formen vorher - enthal-
 wusstseyenden zum tende Natur [Naturinhalt] der (durch die *Guinen* Finster-
 Bewusstlosen in der niss und Trübung) minder reinen Wirklichkeiten. Das,
 Gesondertheit. S. 4. dieser [Besonderung] einwohnende Bewusstseyende, wel-
 Z. 13. ches die Eigenschaften des Nichtwissens, Nichtherrschens
 u. d. hat, wird der Theilkundige [die Theile unmit-
 telbar vernehmende] genannt. Weil das Bewusstlose von
 ihm in Einzelnen (nur theilweise) geoffenbart [erleuch-
 tet] wird, daher kommt sein Theilwissen, das durch
 Erhebung undeutlicher Formen keine sehr klare Offenba-
 rung hat. Diesem Theilkundigen auch ist sie (die Be-
 sonderung) wegen der Productivität des Ich - setzenden
 und der übrigen [Vollbringungen] ein productiver Leib;
 wegen der Grösse der Seeligkeit ein, in Seeligkeit besteh-
 ender Keim; wegen des Abstehens von allem (Äusseren)
 seeliger Schlaf; und demnach wird er auch genannt der,
 welcher den Stand der Ineinslösung (Auflösung) des äus-
 serlich - materiellen und innerlich - materiellen Leibes be-
 sitzt. Dann fühlen beyde, der Herr und der Theilkundi-
 Innige Beziehung des allwissenden Herrn ge Seeligkeit durch die Wirksamkeiten des Bewusstlosen,
 und des Theilkundi- gen. S. 4. Z. 19. welche tief innerlich übersinnlich vom hohen Bewusst-

seyenden erleuchtet sind. Denn in den Væden heisst es an einem Ort: „Seeligkeit geniessend ist der anfangs Vorstellende, Theilkundige;“ und anderswo: „Wohl habe ich geschlafen, nichts habe ich gewusst; weil dem eben Erstandenen noch keine Unterscheidung zukommt.“

Einheit der Ge- Auch giebt es (hier) keine Scheidung unter diesen bey-
sammtheit und Ge- den, der Gesammtheit und Gesondertheit, wie es kei-
sondertheit und der- ne giebt unter dem Walde und den Bäumen und unter
beyden Bewusstsey- dem See und den Wässern. Und so giebt es keine Schei-
enden. S. 4. Z. 22.

dung zwischen dem Herrn und dem Theilkundigen, die jenen einwohnen, wie es keine giebt zwischen dem gesonderten Raume (dem fassenden) des Waldes und dem der Bäume und keinen zwischen dem Raume des Gegenbildes in dem See und dem der Abspiegelungen, die in den Wässern sind. Denn in den Væden heisst es: „Er ist der Herr von allem“ u. s. w. Wie ferner bey den bey-

Das einwohnende den, dem Walde und den Bäumen auf einer Seite und den
und das nichtein- dadurch eingenommenen, gesonderten Orten des Raumes
wohnende Bewusst- und dem ganzen Raume selbst auf der anderen, oder
seyende, d. i. Das Vierte. S. 5. Z. 4.

wie bey den beyden, den Wässern und dem See auf einer, und den Abspiegelungen darin und ihrem Raume auf der anderen, wie bey diesen beyden ein, die Fassung derselben seyender Raum ist; so haben beyde, das Bewusstlose und das ihm einwohnende Bewusstseyende noch in sich ein, ihre Fassung seyendes, Bewusstseyendes, welches nicht einwohnt, das daher das Vierte genannt wird, Denn in den Væden heisst es: „Als das Beglückende (*Śiva* glückliche), das Ruhige, das Nichtentzweyte versteht man das Vierte.“ Dieses Vierte ist eben das reine Bewusstseyende, das sofern es von

beyden ungetrennt ist, von dem, mit dem Bewusstlosen Anfangenden und von dem, ihm einwohnenden Bewusstseyenden, wie eine glühende Eisenkugel, ununterschieden, das (Subject zum) Prædicat des grossen Satzes (Urtheils) ist. Sofern es (das Bewusstseyende) davon getrennt ist, wird es das Zubezeichnende (Subject im Subjectiven) genannt.

Die Urhebung vom Bewusstlosen aus, nach seiner doppelten Macht, der Bedeckung und der Ausscheidung. Die Macht der Bedeckung besteht darin: wie selbst eine kleine Wolke die, viele Meilen weit ausgedehnte, Sonnensphäre,

re, durch Bedeckung des Weges des dahin schauenden Auges gleichsam birgt; so verbirgt gleichsam das ausgeschlossene Bewusstlose auch den unausgeschlossenen, nicht zur vorübergehenden Welt gehörigen Geist durch Deckung gegen die schauende (den Geist erkennende) Vernunft. So ist das Vermögen der Bedeckung beschaffen. Daher heisst es (in den Væden): „Wie der, welcher einen, durch eine Wolke bedeckten Blick hat, die, durch eine Wolke bedeckte Sonne für lichtlos hält, der sehr Thörichte; so der, welcher wegen getrühten Gesichtes wie gebunden (abgesondert) erscheint, ist, als das, seine Selbstgestalt in und von der Vernehmung des Beständigen (die der Vernehmung des Ewigen gleiche Form) habende, Ich, der Geist u. s. w. Indem durch jene getrühte Anschauung der Geist bedeckt wird, entsteht auch die Einbildung von der vorübergehenden Welt im Zustande des Hervorbringenden, Geniessenden, dessen, der in Lust, dessen, der in Schmerz ist, u. d. m.;

wie, indem ein Saie durch eigene Unwissenheit bedeckt wird, die Einbildung vom Daseyn einer Schlange entsteht.

Der Ausscheidung. Die Macht der Ausscheidung aber besteht darin:
S. 5. Z. 19.

Wie das Nichtwissen vom Saie in dem (zufällig) selbstverhüllten Saie durch eigene Macht eine Vielheit von Schlangen u. a. entstehen lässt; so macht auch das Bewusstlose in dem [von ihm] selbst verhüllten Geiste durch Selbst-Macht die Ausscheidung des Aethers und der übrigen objectiven Geistesmomente als Elementenprincipien entstehen. So ist das Vermögen (des Bewusstlosen) beschaffen. Daher heisst es: „Die Macht der Ausscheidung entlässt [bringt hervor] die Welt, welche im energischen übersinnlichen Organismus anfangend, im Brahma-Ey beschlossen ist.“ Gleichsam doppeltmächtig, wird das, dem [doppeltmächtigen] Bewusstlosen einwohnende, Bewusstseyende, durch hervorbringendes Selbst-Inhaltsvermögen, Ursache, — und durch sein, auf die, so erhobenen Formen gerichtetes, Selbst-Inhaltsvermögen [wird es] gestaltendes Beynehmen; Wie eine Spinne für ihr Fadenwerk durch eigenes, hervorbringendes Naturvermögen Ursache, und durch eigenes, auf ihren Leib gerichtetes, Naturvermögen unmittelbares Zuzich-nehmen ist.

Ordnung der Momente der Weltentstehung. S. 6. Z. 4.

Von dem Bewusstseyenden, welches dem Bewusstlosen einwohnt, das in der (herrschenden) productiven Natur der Finsterniss die Macht der Ausbreitung hat, entstehen die Elementenprincipien; erst der Aether, aus dem Aether die Luft, aus der Luft das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, und aus dem

Wasser die Erde. Oder nach einer Vædenstelle: „Daher ist aus jenem Geiste der Aether u. s. w. Weil in diesen eine übergrosse Macht des unempfindlichen Urstoffes sich zeigt, muss ein Naturvorherrschen der Finsterniss in ihnen statt haben. Da entstehen gemäss der Ursache dieser [Finsterniss] im Aether und in den übrigen, nach dem Vorgange der, der Ursache eigenen, Ureigenschaft des Dunkels, die *Gunen*, Licht, Trübung und Dunkel. Jene sind eben die übersinnlichen Urelemente, welche die Momente von diesem (d. i. von der hohen Geistesobjectivität) und die Nichtzufüfgemachten genannt werden.

Entstehung der übersinnlichen Leiber u. d. a. S. 6. Z. 10.

Von ihnen entstehen die übersinnlichen Leiber und die äusserlich materiell Gewordenen.

Die übersinnlichen Leiber sind siebenzehngliedrig, und sind ursprünglich productive urtypische Organismen.

Ihre Gliederung. S. 6. Z. 11. Die Glieder aber sind das Fünf der Wahrnehmungs- Organe, die Naturvernunft, der Verstand, das Fünf der Wirkungsorgane und das Fünf der Lebens-

Wahrnehmungsorgane. S. 6. Z. 13.

Die Wahrnehmungs- Organe, welche, als äusserlich, Ohren, Haut, Augen, Zunge, Nase genannt werden, entstehen aus den getheilten, in dem Licht- *Guna* stehenden, Momenten des Aethers u. d. übr. Urelemente, einzeln abgesondert, der Ordnung die-

Naturvernunft. S. 6. Z. 15.

ser entsprechend. Die Naturvernunft ist die Thätigkeit der, durch entschiedene Bestimmung wirksamen,

Verstand. Eb.

inneren Macht. Verstand ist die Thätigkeit des, durch Einbildung (Umbildung) und Verbildung wirksamen, inneren Vermögens. In diesen beyden (in der Naturvernunft und in dem Verstande) sind die zwey, das innere

Vernehmen (Empfinden) und das Ichsetzen (Verselbstständigen, Individualisiren) enthalten, [sie haben darin ein inneres Bestehen]; wo die Thätigkeit der, durch Nachverbinden (Nachbilden der Einheit des Getrennten) wirksamen, inneren Macht—das Empfinden (innere Vernehmen) ist; die Thätigkeit der durch anmassende, subjective Vorstellung (Trennung des Selbstgefühls) wirksamen, inneren Macht—das Ichsetzen ist. Diese aber entstehen aus den verbundenen, vom Aether und von den übrigen Urelementen kommenden, in der Ureigenschaft des Lichtes stehenden, inneren Momenten (Potenzen). Von ihrer Offenbarungsmacht (Begeisterung zur Offenbarung) haben sie [Vernunft und Verstand u. d. übr.] die Wirksamkeit der, in der Ureigenschaft des Lichtes stehenden inneren Potenzen. Jene Naturvernunft, Der Vernunftkeim welche mit den Wahrnehmungsorganen ausgestattet ist, der äusseren Wahrnehmungen. S. 6. bildet den, in äusseren Wahrnehmungen bestehenden Keim (ihre Krafthülle). Dieser Keim, welcher, indem er zu den Bestimmungen des Handelnden, Geniessenden, Anmassenden gehört, in diese und jene Welt geht, wird das individuelle (practische) Be-

Der Verstandeskeim ziehungsleben genannt. Der Verstand aber, der des Wirkens. S. 6. mit den Wirkungsorganen ausgerüstet ist, bildet damit den Verstandes-Wirkungskeim. Die Wirkungsorgane sind Sprache, Hände, Füße, Absonderungs- und Zeugungsorgane. Diese entstehen aber aus den getheilten, in der Ureigenschaft der Trübung (des Gegensatzes) stehenden, inneren Potenzen des Aethers und der übrigen Urelemente, einzeln, abgesondert der Ordnung dieser entsprechend. Die Lebensfunctionen

Der Keim der 5 Le-

bensfunctionen, S. 7. sind die Lebensbewegungen nach verschiedenen Richtungen, nämlich: 1. die vor sich gerichtete, das Ausathmen, 2. die hinabgerichtete, 3. die, welche durch den ganzen Leib nach allen Seiten geht, 4. die in die Höhe steigende, 5. die ausgleichende, gleichförmig der Assimilation dienende. — 1. Die nach Aussen gerichtete ist die (im Herzen wohnende) sich vor-bewegende, die in der Nase ihre äusserste Stelle hat. 2. Die hinabgerichtete Lebenskraft heisst die (vom Nabel an) abwärts gehende, die in den Secretionsorganen ihren Ort hat. 3. Die nach allen Seiten gerichtete ist die überall hin-gehende, im ganzen Leibe sich bewegende. 4. Die aufwärts gerichtete ist die, durch den Hals gehende, in die Höhe austretende Lebensbewegung. 5. Die ausgleichende, die in der Mitte des Leibes durch Verähnlichung (Assimilation) der, im Essen und Trinken bestehenden, Nahrung u. d. wirksam ist. Die Assimilation aber ist die Verdauungsbewirkung, wodurch Chylus, Blut, Saamen, Excrement u. d. zu Stand kommen. Einige sagen auch: Es gebe fünf andere Lebensfunctionskräfte, welche ihre Namen von 1. Schlange, 2. Schildkröte, 3. Siva, 4. Ardshuna's Muschel, 5. Feuer haben. Darunter sey die erste die, das Aufsteigen, Erbrechen, u. d. durch den Mund wirkende, ausstossende Bewegung; die zweyte bringe die Bewegung der Augenlieder, Blinzeln u. d. hervor; die dritte sey die Hunger erregende; die vierte die Gähnen machende; die fünfte die Ernährung bewirkende. Weil diese fünf in den Lebensfunctionen, nämlich der, vor sich, nach aussen gerichteten u. d. enthalten sind, seyen sie auch in den gen. 5

Äusserungen fünf Lebenskräfte, so sagen Einige. Diese Fünf, vom Ausathmen an, entstehen aus den verbundenen, von den Urelementen, dem Aether u. d. übr. entsprungenen, inneren Momenten (Potenzen) der Ureigenschaft des Gegensatzes. Dasselbe, vom Ausathmen anfangende Fünf, welches mit den inneren (noch nicht sinnlichen) Bewegungsorganen verbunden ist, ist der, aus den Lebensfunctionen bestehende, Keim. Weil er, von leiblicher Bewegung begeistert, wirkt, kommt ihm die Wirksamkeit der inneren Potenzen aus der Ureigenschaft des Gegensatzes zu.

Weitere Bestimmung und Beziehung dieser Keime aufeinander. S. 7. Z. 15. Unter diesen Keimen hat der in Wahrnehmungen bestehende, im Wissen der Naturvernunft mächtige Keim die Form des Reinhätigen (Wirkenden); der aus dem Verstande (mit den Wirkungsorganen) bestehende,

durch Verlangen mächtige hat die Form des organischthätig-vermittelnden; der aus den Lebensfunctionen bestehende, durch Lebensthätigkeit (leibliche Bewegung) mächtige hat die Form der äusseren Wirkung (des Zweckes). Die Vertheilung dieser Keime geschieht auf die verschiedene Art nach dem Grunde ihrer Verbindungsfähigkeit (innigen Verwandschaft). So beschreibt

Verbunden bilden man sie. Diese Dreyheit von Keimen, sofern sie vereinigt sind, wird der übersinnliche Leib genannt. S. 7. Z. 18. Hier ist auch der ganze übersinnliche Leib in der eini-

gen Vernunftdarstellung, ähnlich einem Walde oder See, Gesammtheit, und in der vielfachen Vernunftdarstellung, ähnlich den Bäumen des Waldes oder den Wässern der See, ist er Besonderung. Jenes,

Das seiner Gesamt-der Gesammtheit einwohnende Bewusstseyende wird ge-

heit einwohnende, nannt der maasssetzende Geist, der das Inner-
 Bewusstseyende ist te des Urstoffes bildende, das Leben. Denn ihm
 der maasssetzende wird alles nachgemessen (nachgewoben), und er wohnt
 Geist, *Brahmā*. S. 7. Z. 21.

der Macht des Wissens und der leiblichen Wirksamkeit
 bey. Ihm ist diese Gesammtheit, weil sie in Bezug auf
 die Ausbreitung des Materiellen übersinnlich ist, sein
 übersinnlicher Leib. Die Dreyheit der Keime, die in
 Wahrnehmung u. d. übr. bestehen, ist (für ihn) Schlaf;
 weil sie das Dunkel des Gedächtnisses und der daraus re-
 productiven Einbildung des Wachenden ausmacht; und
 daher wird sie (diese Dreyheit) auch genannt sein Stand-
 punct der Ausbreitung und der Ineinslösung des Äusser-

Das, seiner Beson- lichmateriellen. Das, der Besonderung (der Vielheit)
 derung einwohnende. in der Dreyheit des übersinnlichen Leibes einwohnende,
 Bewusstseyende ist Bewusstseyende ist der Lichtmächtige wegen Ein-
 der Lichtmächtige, Siva. S. 8. Z. 3.

wohnung seiner, aus Lichtkraft bestehenden, inneren
 Macht. Ihm auch ist diese Besonderung, weil sie in
 Rücksicht auf den äusserlichmateriellen Leib übersinnlich
 ist, sein übersinnlicher Leib. Die Dreyheit der Keime,
 die in Wahrnehmung u. d. übr. bestehen, ist ihm Schlaf
 (Traum), weil sie das Dunkel des Gedächtnisses und der,
 daraus reproductiven Einbildung des Wachenden aus-
 macht; und daher wird sie auch genannt sein Standpunct
 der Auflösung des äusserlich materiellen Leibes.

Vernehmen und Un- Diese beyden nun, der Maasssetzende und der
 unterschiedenheit Lichtmächtige nehmen durch die übersinnlichen Ver-
 des Maasssetzenden standesthätigkeiten die übersinnlichen Objecte wahr.
 und des Lichtmäch- tigen. S. 8. Z. 7. Denn in den Væden heisst es: „Der Lichtmächtige, der
 das Gesonderte genießt“. Da giebt es auch keinen Un-
 terschied der Gesammtheit und der Besonderung noch des

ihnen einwohnenden, maasssetzenden Geistes und des Lichtmächtigen, wie es keinen giebt zwischen dem Walde und den Bäumen, keinen zwischen den, dadurch eingenommenen, besonderen Orten und dem Raume, oder wie keinen zwischen dem See und den Wässern, keinen zwischen den Abspiegelungen darin und dem Raume derselben. Dieses ist die Entstehung des übersinnlichen Leibes.

Ausbreitung der äusserlichmateriellen Objectivitäten. S. 8.

Z. 12.

Durch Zufünfmachen. Ebend.

Die äusserlichmateriellen Objectivitäten sind die Zufünfgemachten. Das Zufünfmachen aber besteht darin: dass (durch den bewusstseyenden Hervorbringenden), welcher in den, vom Aether anfangenden, ursprünglichen, nichtzufünfgemachten Fünf jedes Einzelne für sich in Zwey gleich getheilt hat, der ferner unter diesen zehen Theilen die ersten fünf Theile, jeden Theil für sich in Vier gleich getheilt, dann unter diesen vier Theilen, nachdem er von den ursprünglichen Fünf, eines jeden zweyte Hälfte aufgegeben hat, mit den übrigen Theilen eine Vereinigung (durch denselben Hervorbringenden) bewirkt werde. Die Beweisführung davon ist ausser Zweifel. Weil durch die Vædastelle vom Dreyförmigmachen auch das Zufünfmachen mit angedeutet wird. Denn da, wenn auch die Erfüllung durch Fünf (Fünfbegeistung) gleich ist, doch die fünf (Halben) unter sich eine charakteristische Unterschiedenheit haben; so entsteht dadurch, indem diesem gemäss nach dem *Njāja* (II. B.) das, einem jeden eigene Ergebniss folgt, ihre Benennung nach den Urelementen, welche mit dem Aether anfangen. Dann wird im Aether durch Umwandlung geoffenbart der articulirte

Laut (das Wort); in der Luft das Wort und äussere Gefühl, im Feuer (Lichte) das Wort, das äussere Gefühl und die sichtbare Gestalt; im Wasser das Wort, das äussere Gefühl die sichtbare Gestalt und der Geschmack, in der Erde das Wort, das äussere Gefühl, die Gestalt, der Geschmack und der Geruch. Von diesen Zufünfgemachten ist die Entstehung der (vierzehnen) Welten, nämlich der (sieben), die übereinander aufsteigend existiren, und genannt werden: 1. die Erde, 2. der Himmel (bestimmt als der Raum zwischen Erde und Sonne), 3. der Raum zwischen der Sonne und dem Polarstern (der Himmel des *Indra* und der Götter unter ihm), 4. die Welt des Lichtes und Lebens, über dem Polarstern, 5. die Welt der reinen Menschheit, die Wohnung der Söhne des *Brahmā*, 6. die Welt derer, die eine hohe Stufe durch sittliches Verdienst erworben haben, 7. die Welt der Wahrheit, des *Brahma*. Ferner ist davon die Entstehung der sieben Welten, die unter der Erde, hinab gehend statt haben, und genannt werden: 1. *Atala*, 2. *Vitala*, 3. *Sutala*, 4. *Rasātala* (sonst *Pātāla* auch), 5. *Talātala*, 6. *Mahātala* (Anderen *Pātāla*), 7. *Pātāla*; und die Entstehung der äusserlich

Die Vier Gattungen materiellen Leiber des *Brahmā-eyes*, die innerhalb der Lebenden. S. 9. desselben in vier Gattungen entstanden, Speise, Trank u. s. w. zu sich nehmen. Diese Leiber sind die, welche genannt werden: 1. Die lebendig gebornen, 2. die aus dem Ey hervorgegangenen, 3. die aus Dunst entsprungenen, 4. die aus Keimen entwachsenen. 1. Die lebendig gebornen sind die, aus dem Uterus gebornen Menschen, Thiere u. d. 2. Die aus dem Ey hervorgegangenen sind die

Vögel, Schlangen u. d. 3. Die aus Dunst entsprungenen sind die, durch Ausdünstungen entstandenen Insecten, Läuse, Mücken u. d. 4. Die aus den Keimen erwachsenen sind die, welche die Erde durchbrechen, die Ranken, Bäume u. d. Hier ist nun auch der, in vier Gattungen der Lebenden getheilte, äussere Leib durch die Besonderheit der vier Gattungen der Lebenden. S. 9. Z. 7. einige oder vielfache Naturvernunftbeziehung entweder gleich dem Walde und der See Gesammtheit, oder gleich den Bäumen und Wässern Gesondertheit. Das, der Gesammtheit einwohnende, Bewusstseyende wird genannt Das, ihrer Gesammtheit *Vaiśvānara* d. i. der Allmensch und *Virāḍ* d. i. der heit einwohnende, Leuchtende, Schöne; jener, weil er die Anmas-Bewusstseyende d. i. der Allmensch u. s. w. S. 9. Z. 9. sung aller Menschen hat; dieser, weil er mannichfaches Leuchten, vielfache Schönheit besitzt. Ihm ist diese Gesammtheit äusserer Leib, der wegen der Verwandlung der Speise (der Assimilation alles Aufgenommenen und Empfangenen) der, in Speise bestehende Keim ist; sofern er der Sitz der Genüsse des Äusseren (des Objectiven überhaupt) ist, wird er wachend genannt. Jedes, der Gesondertheit einwohnende, Bewusstseyende wird der Allgeist (das All) genannt; weil er, ohne den übersinnlichen Leib verlassen zu haben, in den äusserlich-materiellen Leib zuerst eingeht. Ihm ist auch diese Gesondertheit ein äusserlicher Leib; aus dem Grunde der Speiseverwandlung u. d. ist ihm dieser der, in Speise bestehende Keim, und weil er der Aufenthalt der äusseren Genüsse ist, wird er wachend genannt. Dann bilden nach, und vernehmen diese beyden, der Allgeist und der Allmensch, 1. durch das, von den regierenden Mächten des Aethers, der Luft, des Lichtes, des Was-

sers, der Erde, der Ordnung nach bestimmte, vom Gehöre anfangende Sinnenfünf, in gleicher Aufeinanderfolge, das Wort, das äussere Gefühl, die Gestalt, den Geschmack, den Geruch; 2. durch das, von *Agni*, *Indra*, *Upendra*, *Jama*, *Pradshāpati* der Ordnung nach bestimmte, von Sprache anfangende Fünf der Bewegung, in derselben Folge, das Reden, Nehmen, Gehen, Absondern, Begatten; 3. durch das, von *Tshandra*, *Brahmā*, *Saṅkara*, und *Atshjuta* (dem Nichtabweichenden, sonst *Vishṇu*) der Ordnung nach bestimmte, Vier der inneren Thätigkeiten, welche Verstand, Naturvernunft, Ichsetzen und inneres Vernehmen genannt werden, in der nämlichen Folge, die Einbildung, den Entschluss, das Ichsetzen, und die innere Vernehmung, — alle diese äusseren Bereiche bilden beyde nach, nehmen sie wahr. Denn nach einer Vædenstelle ist der, welcher im Stande des Wachenden ist, der äusserlich Theilkundige u. s. f. (der Ununterschiedenheit das Äussere geniessende Allmensch). Hier haben auch, beyder. S. 9. Z. 23. wie im Vorhergehenden (S. 4. Z. 22.), keinen Unterschied beyde, die Besonderheit und Gesammtheit des äusseren materiellen, und keinen beyde, der, diesen einwohnende, Allgeist und Allmensch, wie der Wald und die Bäume und wie der besondere Raum desselben, oder wie der See und die Wässer und wie die Abspiegelungen darin und ihr Raum. Auf diese Art entsteht von den zufüñfgemachten Fünf die Ausbreitung des äusseren Materiellen.

Einheit der genannten drey Ausbreitungen und der drey Die Gesammtheit dieser (drey) Ausbreitungen 1. der äusseren sinnlichen Leiber, 2. der inneren übersinnlichen und 3. des ursprünglichen Ursache-Leibes ist nur

Bewusstseyenden. eine mächtige Ausbreitung, wie eine Gesamt-
 S. 10. Z. 4. heit mehrerer, sich nahen Wälder innerhalb eines ge-
 wissen Umfanges nur ein grosser Wald, oder wie eine
 Gesammtheit von Seen, die in einem Raume beysammen
 sind, ein grosser See; so ist das, der einen Aus-
 breitung einwohnende, Bewusstseyende auch das Be-
 wusstseyende, welches, indem es vom Allgeiste und vom
 Allmenschen unmittelbar beginnt, rückwärts im Herrn
 beschlossen ist, nur Eines ist, wie der Raum von
 Wäldern innerhalb eines gewissen Umfanges und wie
 der bestimmte Raum der, aus mehreren Seen innerhalb
 eines gewissen Umfanges abgespiegelten Bilder. Das
 Das nichteinwohnen-nicht einwohnende Bewusstseyende, wel-
 de, ungetrennte Be- ches von diesen beyden, der mächtigen Ausbreitung und
 wusstseyende ist
 Brahma. S. 10. Z. 9. dem, ihr einwohnenden Bewusstseyenden, so, wie es
 sich mit einer glühenden Eisenkugel verhält, unge-
 Prædicat und Sub-trennt ist, ist das Auszusprechende (das Prædicat,
 ject des zweyten Subjectobject) des (zweyten) grossen Satzes (Urtheils)
 grossen Urtheils.
 S. 10. Z. 10. nämlich: Dies Ganze ist wahrhaft Brahma
 selbst. Das, welches getrennt ist, ist auch das Zu-
 bezeichnende (das Object-Subject). So wird die
 Ergebniss aus dem Erhebung der Nichtwesenheit im Wesen, die Erhe-
 Ganzen. S. 10. Z. 12. bung darüber [höhere Potenz] wird durch Gleichheit des
 Verschiedenen dargestellt [vgl. S. 3. Z. 16.].

Als Geist werden Da wird nun die verschiedene Art gezeigt, wie für den
 verschiedene Princi- nachfolgenden (lebendigen Geist) dieser dieses, jener je-
 pten von Anderen er- nes [als Princip] aufbringe. Man sagt: Weil es in einer
 hoben. S. 10. Z. 14. Vædenstelle heisst: Übernatürlich werde auch der Geist
 I. Der Geist soll seyn
 der Sohn. S. 10. geboren als Sohn; weil sich wie am Selbst so auch
 Z. 15. am eigenen Sohne das Wohlgefallen beweiset, und weil

wahrgenommen wird, dass, wenn der Sohn zu Grunde geht, oder erhalten wird, auch das Ich zu Grunde gehe, oder erhalten werde; so ist der Sohn auch

II. Der äussere Leib der Geist. Ein *Tshārvvāka* [Sophist] bringt dagegen vor: Weil in einer Vædenstelle gesagt wird: Die-

ser ist wohl der Eingeleibte [Geist], der Mensch, der aus den wesentlichen Flüssigkeiten der Nahrung besteht; weil gesehen wird, wie man den eigenen Sohn [bey nahenden Mördern] verlassend, selbst aus dem brennenden Hause zieht: und weil man wahrnimmt: Ich bin stark, Ich bin schwach [das Ich also vom Leibe abhängig gefühlt wird]; so behauptet man. Der äus-

III. Die Sinne. S. 10. s e r e Leib sey der Geist. Ein anderer *Tshārvvāka* Z. 20.

sagt: Weil es in den Væden heisst: Diese Lebensmächte (mit den Sinnes- und Wirkungsvermögen), zu dem Herrn der Geschöpfe gegangen, mögen fragen, u. s. w.; weil bey dem Mangel der Sinne, wie im Schläfe, in der Ohnmacht, die Leibesbewegung fehlt, und weil man wahrnimmt: Ich bin blind, Ich bin taub, u. d.;

IV. Die Lebensthätigkeit. S. 10. Z. 23. so sind die Sinne der Geist. Ein anderer *Tshārvvāka* behauptet: Weil es in einer Vædenstelle heisst:

Der andere innere Geist besteht aus der Lebensthätigkeit; weil, wenn die Lebensbewegung fehlt, auch die eigene Bewegung der Sinne unmöglich wird, und weil man wahrnimmt: Ich bin hungrig, Ich bin durstig u. s. w.; so ist die Lebensthätigkeit der

V. Der Verstand. Geist. Ein anderer *Tshārvvāka* aber sagt: Weil es S. 11. Z. 3.

in den Væden heisst: Der andere innere Geist ist im Verstande bestehend u. s. w.; weil, wenn der Verstand schläft, die Lebensthätigkeiten in ihren Functionen

nachlassen (z. B. schwächer geathmet wird), und weil man wahrnimmt: Ich bin in-eins-bildend (einbildend), Ich bin umbildend (verbildend); so ist der Verstand der Geist. Ein *Bauddha* dagegen sagt: Weil in den Væden steht: Der andere innere Geist besteht im Vernehmen; weil beym Mangel des Thätigen auch die Macht des inneren Organs fehlt, und weil erkannt wird: Ich bin thätig, Ich bin geniessend; so ist die Naturvernunft der Geist. Ein *Prābhākara* und der Dialektiker sagen: weil es in den Væden heisst: Der andere innere Geist ist der in Seeligkeit bestehende u. s. w.; weil man einsieht, dass, wenn das Bewusstlose der Vernunft und ihrer Functionen eintritt, die In-einslösung statt hat, und weil man wahrnimmt: Ich (war) bewusstlos; Ich bin bewusstseyend; so ist das Bewusstlose der Geist. Ein *Bhāṭṭa* aber behauptet: Weil in den Væden gesagt wird: Die Substanz des Wissens ist eben der in Seeligkeit bestehende Geist u. s. w.; weil auch im tiefen Schläfe der reine Zustand des Seyenden im noch Unoffenbaren des Offenbaren ist, und weil man wahrnimmt: Ich (ursprünglich, sich noch nicht als Ich objectiv geworden) erkenne mich (das sich Wissende) nicht; so ist das, dem Bewusstlosen einwohnende, Bewusstseyende der Geist. Ein anderer *Bauddha* dagegen sagt: Weil es in den Væden heisst: Nichtseyend nur ist dies im Anfange gewesen u. s. w.; weil im tiefen Schläfe alles mangelt (nichts ist), und weil vom Wiedererwachten das Urtheil: Ich bin im tiefen Schläfe, nicht gewesen, als vom eigenen Nichtseyn gültig wahrgenommen wird; so ist das Leere der Geist.

Kurze Widerlegung Von diesen, die hier vom Sohne bis zum Leeren
aller dieser Behauptungen. S. 11. Z. 18. aufgezählt werden, wird als Geist erklärt, was der Geist
 nicht ist. Indem man in den Scheinbeweisen aus den
 Væden, aus der Analogie der äusseren Erfahrung und
 aus der inneren Wahrnehmung, welche von denen ange-
 führt werden, die ihre Behauptungen vom: Übernatür-
 lich u. s. w. an, vorbringen, sieht, dass jeder vorausgeh-
 ende Scheinbeweis aus Gründen derselben Art durch je-
 den folgenden Scheinbeweis aus ähnlichen Gründen wi-
 derlegt werde; so ist schon dadurch bewiesen, dass
 der Geist nicht sey der Sohn noch die übrigen. Weil
 (ferner) überwiegende Vædenstellen widersprechen;
 nach welchen nicht der Verstand, der Thätige (die Na-
 turvernunft), der Bewusstseyende, nur der Denkende,
 Seyende, u. s. w. der Geist ist; weil die, vom Sohne
 anfangende und mit dem Leeren endende Naturunem-
 pfindlichkeit dadurch, dass sie (nur im Gegensatze) ein,
 dem Bewusstseyenden (Subjectiven) objectivirtes, An-
 sehen erhält (im Reflex ist), gleich dem innerlich mate-
 riellen Sinnesstoff nicht ewig ist, und weil die Weisen
 die, viel mächtigere Vernehmung haben: Ich (der leben-
 dige Geist) bin *Brahma* (vereintes Subjectobject);
 so ist auch, durch diese Widerlegung jener ver-
 schiedenen Scheinbeweise aus der Analogie der äusseren
 Erfahrung und aus der eigenen inneren Wahrnehmung, in
 Allen, vom Sohne anfangend und im Leeren endend,
 nicht wirklich der Geist. Also ist es nur das Denken-
Der Geist im Vædān- de, von dem jene verschiedenen Momente geoffenbart
ta. S. 12. Z. 3. werden, und welches ewig, gereinigt, wissend, be-
 freyt, wahr ist, sein Selbstseyn hat, nachfolgend

(entgegen gehend), das Dies-Du (Object-subject) im Gesteigerte Erheb- Geiste ist. Diese Erkenntniss der den Vædânta Wis- ung. S. 12. Z. 5. senden ist demnach die höhere Erhebung (über jene erste Der Regressus von Erhebung). Der Rückschluss (von der Wirkung den Bedingten auf auf die Ursache (Regressus von den Bedingten auf die die Bedingungen. Bedingungen) ist nämlich: Wie die, in einem Seile vor- Ebend. gestellte Schlange das Maass des Seiles hat; so hat die Ausbreitung des, vom Bewusstlosen anfangenden Nichtwesens, das im Wesen durch Umwandlung entstanden ist, das Maass (den materiellen Typus) vom Wesen. Denn auf diese Art hat dieser Aufenthalt der Genüsse (alles Empfangens, dieser Leib), hervorgebracht von dem, vierfach getheilten, sinnlich materiellen Leibe, der, in der Form des zugenießenden Stoffes Speise, Trank u. d. aufnimmt, ferner, so haben die vierzehn Welten, welche, von der Erde anfangend, jenem Leibe zum Aufenthalte dienen, und hat jenes, ihre Wohnung bildende, Brahmaey, dieses Ganze hat sein materi- elles Maass in den Zufüñfgemachten (Principien), die von jenen die Ursache sind. Die, mit dem Worte und den übrigen Sinnesobjecten verbundenen, von den Zufüñfgemachten hervorgebrachten und das im übersinn- lichen Leibe Entstandene, — dies Ganze hat sein Maass in den Nichtzufüñfgemachten (*Tanmātræshu* Geistes Momenten), welche die Ursache von jenen sind. Die mit den Ureigenschaften (*Gunen*) der Reinheit u. d. übr. vereinigten, (eben genannten) nichtzufüñfgemachten, fünf Urelemente haben nach der umgekehrten Ordnung des Ursprungsverhältnisses ihr Maass in dem, die Ursache davon seyenden, dem Bewusstlosen einwohnenden, Be-

wusstseyenden. Das Bewusstlose und das, dem Bewusst-
 losen einwohnende Bewusstseyende, welches vom Herrn
 beginnt (S. 5. Z. 4.), hat sein Maass in dem, die Fassung
 von jenen seyenden, nicht einwohnenden Bewusstsey-
 enden, Vierten, *Brahma*. Durch die Übererhebung
 und den Rückschluss ist auch die Erklärung der Katego-
 rie: *Dies - Du* (Object-Subject) gegeben. Denn auf
 diese Art sind die drey, nämlich: 1. die Gesamtheit
 des Bewusstlosen und seiner Formen, 2. das ihr einwoh-
 nende, durch Allwissenheit u. d. übr. ausgezeichnete,
 Bewusstseyende und 3. das ihr nicht einwohnende, die-
 se drey sind gleich einer glühenden Eisenkugel,
 durch Einheit offenbarend (leuchtend), sind das Drey,
 welches die Bedeutung des Prædicats (des Objectiven)
 im Worte *Dies* (im Object) hat. Das nichteinwoh-
 nende Bewusstseyende, welches die Fassung des ihren
 (der Gesamtheit) Formen einwohnenden Bewusstsey-
 enden ist, ist das, welches die Bedeutung des Zubezeich-
 nenden (des Subjects) im Worte *Dies* (im Object) hat.
 Die Drey, 1. die Besonderheit des Bewusstlosen
 und seiner Formen, 2. das ihr einwohnende, durch
 Nichtwissen (nur Theilwissen) u. d. ausgezeichnete Be-
 wusstseyende, und 3. das ihr nichteinwohnende, — diese
 drey, gleich einer glühenden Eisenkugel, verbunden,
 durch Einheit offenbarend, sind der, welcher die Be-
 deutung des Prædicats (des Objectiven) im Worte *Du*
 (im Subjectiven) hat. Das nichteinwohnende Bewusst-
 seyende, welches die Fassung des ihren (der Gesondert-
 heit) Formen einwohnenden ist, das nachfolgende (le-
 bendige) Seelige, Vierte, ist der, welcher die Bedeu-

tung des Zubezeichnenden (des höheren Subjects)
im Worte Du (im Subject) hat.

Bedeutung des (drit- Nun wird der Sinn des (dritten) grossen Urtheils er-
ten) grossen Ur- klärt. Der Satz: *Dies bist Du*, lehrt durch das Drey-
theils: *Dies bist Du*.

S. 13. Z. 2. fache des Gesamtbandes (der inneren Copula) den Sinn

Sein dreyfaches Ge- des Ungetheilten. Diese drey Verbindungen näm-
sammtband. S. 13. lich sind: I. die höhere Setzung (Beherrschung) des
Z. 3.

Gleichen in jenen zwey Worten. II. Die in-
nere Beziehung des Unterscheidenden (distinguens, at-
tributum) und des Zuunterscheidenden (distinguendum,
subjectum). III. Die innere Beziehung des Zubezeich-
nenden (subjectum, definiendum) und des Bezeichnen-
den (definitivum, prædicatum) in jenen zwey Wort-
bedeutungen des nachfolgenden (lebendigen)
Geistes. Deswegen wird gesagt: 1. Und die höhere
Setzung des Gleichen, 2. die Prædicat-Subjectivität (Ob-
ject-Subjectivität), 3. das Band des Subjects und
Prædicats —, diese 3 bestimmen die Kategorie der
nachfolgenden (lebendigen) Geister.

I. Setzung des Gleichen darin. S. 13 besteht darin: Wie im Satze: Dieser ist jener
Z. 7.

Dævadatta (*Θεόδωρος*), das Wort: Dieser, welcher
den, in dieser Zeit unterschiedenen *Dævadatta* andeutet,
und das Wort: Jener, welches den, in jener Zeit un-
terschiedenen *Dævadatta* bezeichnet, beyde zur Absicht
(zum Zweck) haben das Gesamtband beyder;
so haben im Satze: *Dies bist Du*, auch das Wort:
Dies, welches den, durch Unsichtbarkeit (Übersinnlich-
keit) u. s. w. unterschiedenen Denkenden andeutet, und
das Wort: *Du*, welches den, durch Nichtunsichtbarkeit

u. s. w. ausgezeichneten Denkenden angiebt, zum Zweck
 (Begriff) das Gesamtband in einem Denken-
 II. Band durch in- den (die Identität jener). II. Das Gesamtband
 nige Beziehung des der inneren Beziehung des Unterscheidenden
 Unterscheidenden u. und des Zuunterscheidenden aber besteht darin:
 des Zuunterscheiden- den. S. 13. Z. 13. Wie eben in jenem Satze durch den Sinn des Wortes:
 Dieser, der in dieser Zeit unterschiedene *Dævadatta*,
 und durch den Sinn des Wortes: Jener, der in jener
 Zeit unterschiedene *Dævadatta*, beyde durch Einziehen
 (Ausschliessen) ihrer Unterschiede von einander (in Ei-
 nem) die innere Beziehung des Unterscheidenden
 (distinguens), und des Zuunterscheidenden (distinctum,
 des Subjects) haben; so haben auch in unserem Satze
 beyde, nämlich der, im Sinne des Wortes: Dies, durch
 Unsichtbarkeit u. s. w. bestimmte Denkende, und der
 im Sinne des Wortes: Du, durch Nichtunsichtbarkeit
 u. s. w. unterschiedene Denkende, mittelst Einziehens
 (Aufhebens) ihrer Unterschiede voneinander (in Einem),
 die innige Beziehung des Unterscheidenden und des
 III. Band durch in- Zuunterscheidenden. III. Das Gesamtband aber
 nige Beziehung des der innigen Beziehung des Zubezeichnen-
 Zubezeichnenden und des Bezeichnenden (Subjects) und des Bezeichnenden (Prædicats)
 den, beyder zu- besteht in dem: Wie auch das Wort: Dieser und
 gleich mit dem un- das Wort: Jener, oder wie beyde Bedeutungen von
 bestimmten, der üb- diesem (*Dævadatta*) zugleich mit dem unbestimm-
 er den Unterschied ist. S. 13. Z. 18. ten (ungehemmten) *Dævadatta*, der die Unterscheid-
 ung des in dieser und des in jener Zeit begrenzten (be-
 stimmten) übersteigt, die innige Beziehung des Subjects
 und Prædicats [Objects] ausmachen; so haben gleich-
 falls in unserem Satze das Wort: Dies, und das Wort:

Du, oder auch beyde Bedeutungen von diesem (Denken-
 den) zugleich mit dem unbestimmten Denkenden,
 der die Unterscheidung des durch Unsichtbarkeit und des
 durch Nichtunsichtbarkeit bestimmten übersteigt, die
 innere Beziehung des Subjects und Prædicats. Diese wird
 eben die Ellipse der Theilungseinheit genannt (im Be-
 griff der Extreme des Urtheils). 1. In diesem Satze
 schliesst sich nicht nach Art des Satzes: Die Lotos
 ist blau, der Sinn des Urtheils. Dadurch, dass die Ei-
 genschaft blau nach der Wortbedeutung von blau und
 die Substanz der Lotos nach der Wortbedeutung der
 Lotos, beyde in ihren Gattungsbegriffen die gleiche
 Verknüpfung (Einschliessung und Ausschliessung) von an-
 deren sinnlichen Eigenschaften und sinnlichen Substanzen,
 z. B. weiss und Tuch u. d. mit andeuten, indem das,
 in solcher (zufälligen) Verknüpfung von Subject und
 Prædicat miteinander Bestehende, oder indem ein, durch
 Andere von beyden, unterschiedenes, Anderes, welches
 eine (sinnliche) Einheit derselben ausmacht, in der Be-
 deutung eines Satzes ein einstimmendes Ergebniss hat,
 schliesst sich der Sinn des Satzes deswegen, weil nichts
 aus einem anderen Beweis des Sichtbaren entgegensteht.
 Hier aber kann dadurch, dass das in der Wortbedeu-
 tung: Dies, durch Unsichtbarkeit u. s. w. unter-
 schiedene Denkende und das in der Wortbedeutung: Du,
 durch Nichtunsichtbarkeit unterschiedene Denkende,
 beyde die Einschliessung (eigne Verknüpfung sofern Aus-
 schliessung) ihrer Unterschiede miteinander haben, der
 Sinn des Satzes sich nicht deswegen schliessen, weil,
 indem das in der Verbindung durch innere Beziehung des

Subjects und Prædicats Bestehende, oder indem ein, durch Andere von beyden, unterschiedenes, Anderes, welches die Einheit derselben bildet, in der Bedeutung des Satzes selbst ein einstimmiges Ergebniss hervorbringt, (kann sich nicht der Sinn deswegen schliessen, weil) kein Widerspruch aus einem anderen Erkenntniss - Grunde, nämlich dem Sichtbaren u. d. statt hat. 2. Auch

2. Von der in dem eignet sich hier nicht eine, die Bedeutung des Wortes Satze, wo eine, die aufgebende Ellipse [Bedeutung], wie in dem Satze, Bedeutung des Wortes aufgebende, El-Auf der Ganga wohnt ein Hirte. In diesem, lipse ist. S. 14. Z. 10. weil der Sinn der Rede, den die Beziehung des Unterstützenden und der Stütze nämlich des Hirten und der Ganga giebt, ganz widersprechend ist, hat die auslassende [aufgebende] Ellipse statt; indem vom Sinne des Ausdrucks abgewichen wird, weil die Auslassung des Ufers, das jene beyden verbindet, nicht unpassend ist [nämlich so: Auf dem Ganga-Ufer wohnt ein Hirte]. Hier aber, weil der Sinn der Rede, den die Form der Einheit des, durch Unsichtbarkeit und Nichtunsichtbarkeit unterschiedenen Denkenden hat, im Ganzen der inneren [höheren] Theilungseinheit nicht widerspricht, passt nicht eine, den Wortsinn aufgebende Ellipse, nämlich ein anderes Theilungs - Ganze, in welchem eine, von dem Nichtaufzugebenden abweichende, aufgebende Ellipse ungereimt wäre. Noch auch, wie man das Wort G a n g a fasst, als habe es, bey dem Aufgeben seines eigenthümlichen Sinnes, Fluss, den Sinn des Wortes: Ufer; so darf man lehren, das Wort: Dies, oder das Wort: Du empfang, bey dem Aufgeben der Bedeutung des dadurch Auszusprechenden, den Sinn des Wortes: Du,

oder den Sinn des Wortes: Dies. Woher sollte dieser Sinn kommen? Man muss demnach behaupten, dass eine solche auslassende Ellipse hier ungereimt sey. Denn, indem, ungeachtet des, beym Nichthören des Wortes: Ufer, nicht statt habenden, Denkens seines Sinnes, vermöge der Ellipse (der nicht ausgedrückten, versteckten Bedeutung) wohl doch Rücksicht auf das Denken seines Sinnes geschieht, würde dagegen, bey dem, durch Hören der Worte: Dies, Du, statt habenden Denken ihres Sinnes, vermöge einer Ellipse, mittelst eines anderen Wortes, keine Rücksicht auf das Denken des Sin-

3. Von der, wo ein dieses anderen Wortes gemacht. 3. Auch nicht wie, ne, die Bedeutung in dem Satze: der Braune, *Sonja* Rothe, läuft, des Wortes nicht aufgebende, sondern gilt die Ellipse, welche, ohne die Bedeutung des Wortes eine neue noch da aufzugeben, noch eine andere Bedeutung damit verbindet. Denn da, weil der Sinn der Rede, welcher das se statt hat. S. 14.

Z. 23. Gehen der Eigenschaft: Braun, anzeigt, widerspricht, beym Nichtaufgeben ihres Sinnes, in der Ellipse des, [diese Eigenschaft besitzenden] Pferdes u. d. der Widerspruch gehoben wird, hat die nichtaufgebende Ellipse statt. Hier aber, indem der Sinn der Rede, welche die Bedeutung des doppelten, durch Unsichtbarkeit und Nichtunsichtbarkeit unterschiedenen Denkenden hat, widerspricht, tritt doch die nichtaufgebende Ellipse nicht ein; weil, wenn auch beym Nichtaufgeben desselben [Sinnes] irgend ein, die Verbindung von beyden enthaltender Sinn gedacht würde, dennoch keine Hebung des Widerspruchs derselben statt hätte.

4. Von der, wo 4. Auch betrachte man nicht das Wort: Dies, oder das die, indem sie auf- Wort: Du so, dass es durch Ablegen des, im eigenen

giebt, nichtaufge- Sinne widersprechenden Momentes [inneren Antheils],
bende Ellipse statt
hat. S. 15. Z. 7. die, mit einem anderen Momente verbundene Bedeutung
des Wortes: Dies, oder des Wortes: Du erhalte.

Ellipse der unge- Wie soll daher auf eine andere Weise die Geeignetheit
theilten Einheit oder einer Ellipse für das eine Ganze der Theilung
Einstimmungs - Art [das sowohl Dies als Du, Prædicat und Subject be-
des Subjects und greift] Statt haben? So kann man fragen, a. wegen
Prædicats in unserem Urtheile. S. 15. Z. 8. der Unangemessenheit einer durch ein Wort gesetzten
Ellipse beyder Arten, sowohl der Ellipse eines [abzule-
genden] Momentes des eigenen Sinnes [wie bey G a n g a
oben], als der Ellipse eines anderen (anzunehmenden)
Wortsinnes (wie von U f e r, P f e r d oben); und b.
weil, wenn vermöge eines anderen Wortes das Denken
seines Sinnes durch Ellipse statt hätte, dennoch im Gegen-
theil die Rücksicht auf dieses Denken fehlen würde. Wie
daher der Satz: Dieser ist jener *Dævadatta*, oder
der Sinn dieses Satzes, weil in einem Momente seiner Be-
deutung, die den in dieser Zeit von dem in jener Zeit
unterschiedenen *Dævadatta* bezeichnet, ein Widerspruch
ist, nachdem er (der Sinn des Satzes) das widerspre-
chende Moment der Unterschiedenheit von dieser und
jener Zeit abgelegt hat, nur das Moment des *Dævadatta*
anzeigt; so zeigt der Satz: Dies bist Du, oder der
Sinn dieses Satzes, weil in einem Momente seiner Be-
deutung, welche die Einheit des, durch Unsichtbarkeit
und Nichtunsichtbarkeit unterschiedenen, Denkenden be-
zeichnet, ein Widerspruch ist, nachdem er das wider-
sprechende Moment des Unterschiedes der Unsichtbarkeit
und Nichtunsichtbarkeit abgelegt hat, nur das nichtwi-
dersprechende, affirmative, Moment des U n g e t h e i l t e n

Bedeutung des hohen Denkenden an. Nun wird der Sinn des Satzes gegen Urtheils, aus zeigt, der die innere Vernehmung: Ich bin [in] der inneren Vernehmung, in dem Satze: *Brahma* (Subject-Object), ausdrückt. Auf diese Art, Ich bin Subject-Object vom Geisteslehrer, nachdem zufolge des Rückschlusses — *Brahma*. S. des der höheren Erhebung die beyden Bedeutungen der 15. Z. 19. Worte: Dies und Du von ihm erklärt worden sind, vermittelt des (genannten mächtigen) Urtheils (der Væden) der Sinn des Ungetheilten gelehrt ist, entsteht dem, der für das hohe Vædanta-Wissen empfänglich ist, die, durch die Form (Zeichen) des Ungetheilten geforderte Gedankenthätigkeit (die, dem Ungetheilten im: Dies — Du entsprechende Subsumtion, in einem anderen grossen Vædenurtheile): Ich bin (der nachfolgende, lebendige, object-subjective Geist ist) das ewige, reine, wissende, freye, wahres Selbstseyn (innere Geistesbeziehung) habende, höchste Seeligkeit besitzende, unendliche, unentzweyte *Brahma* (Subjectobject). Dadurch wird das Gedankenthätigkeit aber, indem sie mit dem Bewusstlosen aufgehoben. S. 15. Z. 23. genbilde (Ebenbilde) des Urdenkenden, verknüpft ist, hebt dadurch, dass sie das, im Nachfolgenden ungebrochene, über das Unbewusste erhabene, *Brahma* zum Object gemacht hat, das in dasselbe eingegangene Bewusstlose auf. Dann, gleichwie das Tuch verbrennt, wenn das Garn, die materielle Ursache davon, angezündet wird; so, wenn das Bewusstlose aufgehoben wird, welches die materielle Ursache in aller Wirkung ist, wird, weil dadurch das Ganze aufgehoben wird, auch die Gedankenthätigkeit aufgehoben, welche durch die Form des Getheilten gefordert (und gestaltet) in ihrem

Aufheben der blos- (der Wirkung des Endlichen) Inneren ist. Da ist auch
 sen Reflexion des das, in der Gedankenthätigkeit gegenbildliche (im blos-
 Gebrochenen, im sen Reflex der Trennung bestehende) Bewusstseyn, wie
 Selbstoffenbarenden, oder des getrühten das Licht einer Lampe, welches, da es gegen das Leuch-
 Gegenbildes in der ten des Sonnenlichtes unmächtig ist, von diesem überwäl-
 Urform. S. 16. Z. 5. tigt wird; da jenes eben so dadurch, dass es dem Offen-
 baren des Selbstoffenbarenden, im Nachfolgenden unge-
 brochenen, Hohen, Brahma unangemessen ist, von die-
 sem aufgehoben wird; weil die, in der eigenen Form
 befasste, Theilthätigkeit (gebrochene Thätigkeit) über-
 wältigt wird. Gleichwie beym Mangel eines Spiegels
 das Ebenbild des Angesichtes sein Maass (sein Vorbild)
 im Angesichte selbst hat; so ist das Maass Brahma, im
 Hohen, der im nachfolgenden Geiste ungebrochen ist.
 Indem es sich so verhält, haben keinen Widerspruch die
 beyden Vædenstellen: „Durch den Verstand *manas* nur
 ist zu begreifen,“ und: „Was man durch den Verstand
 nicht versteht.“ Denn dadurch, dass die Durchdring-
 barkeit der Gedankenthätigkeit einstimmend (geeignet,
 fortbestehen) gemacht wird: wird bewiesen, dass die
 Durchdringbarkeit der Wirkung nicht statt habe. Und es
 heisst: „Die Durchdringbarkeit der Wirkung desselben
manas wird auch von den Verfassern der Vædânta - Gesetz-
 bücher geläugnet. Die Durchdringung der Gedanken-
 thätigkeit ist beabsichtigt zur Aufhebung des Bewusstlo-
 sen in Brahma.“ Ferner heisst es: „Aus dem Grunde
 der Selbstoffenbarung ist der blosse Abschein (der Tren-
 nung) unangemessen“ [der Reflex in der Scheidung des
 Objectiven vom Subjectiven eignet sich nicht zur Durch-
 dringung]. Die Unterscheidung kommt von der Ge-

dankenthätigkeit, welche durch die Form der Kategorie des ursprünglichen Naturunempfindlichen Offenbaren des un- gefordert wird. „Denn (wie es heisst) auf solche Art sichtbaren, mate- ist dieses (Unempfindliche) innerlich materieller Sinnes- riellen Sinnesstoffes stoff.“ Die durch die Form dieses Stoffes geforderte durch das Selbstof- (gestaltete, durchdringbare) Gedankenthätigkeit, in- fenbaren des Denken- dem sie den unsichtbaren Stoff des Unwahrgenommenen den. S. 16. Z. 17. [selbst] als Object setzt, offenbart, zufolge des Ausschliessens des, darin (in diesem Stoffe) befindlichen, Bewusstlosen, durch die selbsterlangte Offenbarung vom Urdenkenden (indem der Denkende, im Subjectobject, den Stoff des Wahrnehmens selbst in sich hat) auch das Naturunempfindliche als innerlich-materiellen Sinnesstoff. Wie es heisst, dass das Licht einer Leuchte, nachdem es den, von Finsterniss eingenommenen, mit unsichtbarem, materiellen Sinnes-Stoff u. a. erfüllten Kreis zur sichtbaren Objectivität verwandelt hat, in Folge der Vertreibung des darin herrschenden Dunkels, denselben durch eigenes (selbsterlangtes) Licht scheinen macht; so, weil Rücksicht gemacht wird auf die (einem jedem eigene) bestimmte Vollbringungsart I. durch Vernehmen, II. durch Verstehen, III. durch eifrige, tiefe Betrachtung, IV. durch Richtung des Denkens auf Eines, bis hin zur Vergegenwärtigung des die (individuelle) Geistesform eines jeden habenden Denkenden (worin jene vier enden), werden auch diese Vier zur Erkenntniss gebracht. I. Das Vernehmen ist allen Vædānten, mittelst sechsfacher, fortschreitend-geistig-wirkender Momente, die Erforschung des vorgesetzten Hauptzweckes in dem, kein Zweytes habenden (einzi-

Durch sechs Mo- gen) Wesen. Diese sechsfachen Momente sind: 1. das mente. Princip und der Schluss, (der Anfang und die Zusammenfassung, das Resultat am Ende), 2. die Einübung (Gewöhnung), 3. das Kein-Prius-haben (das, ohne ein Vorhergehendes, Seyn), 4. das Ergebniss (die Frucht), 5. die Rede von der Absicht und Bedeutung, 6. das Geeignetseyn (die Angemessenheit). Ein geistig-wirksames Moment bezeichnet die

1. Princip und Vergewisserung des vorgesetzten Hauptzweckes. Hier, Schluss. S. 17. Z. 3. indem die Sache (Bedeutung) in der Anleitung zum Vædânta bestimmt werden soll, ist die unmittelbare (formelle und materielle) Ursache des Anfanges und des Endes im Dies (in dem Subjectobject) das Princip und der Schluss. Wie in der VI. Betrachtung der *Tshandogja-Upanishad*, das, kein zweytes habende, Wesen, welches in dieser Einleitung zum Vædânta zu bestimmen ist, dargestellt wird, im Eingange so: „Einzig, kein Zweytes habend, ist es,“ und am Ende so: „Davon er-

2. Einübung. S. 17. Z. 6. füllt, [begeistet] ist dieses All.“ Die Darstellung des, in dieser Einleitung zum Vædânta zu bestimmenden, Wesens, in der Mitte, im Fortgange, des Dies, durch immer neu wiederholte Setzung desselben, ist Einübung. Wie darin auch das einzige Wesen im Fortgange vermöge des Satzes: „Dies bist Du“ neunmal gesetzt wird.

3. Die Priorität. S. 17. Z. 8. Das Nichtobjectivmachen des in dieser Einleitung zu bestimmenden Wesens, mittelst eines anderen Beweisgrundes, ist das Kein-Prius-haben (die Priorität, das Vorgangslose, Nichtbedingtwerden; in der *Pûrva-Mimânsâ* die Wirksamkeit früherer That) wie auch dort dem, kein zweytes habenden, Wesen die Objectivirung

4. Das Ergebniss. nicht durch ein anderes Maass zukommt. Das Ergebniss aber ist der Endzweck, der an verschiedenen

Orten von dem vernommen wird, welcher die in dieser Einleitung zum Vädānta zubestimmende Geisteserkenntniss besitzt, oder in ihrer bestimmten Vollbringung begriffen ist. Wie auch in derselben *Tshandogja-Upan.* der Mensch, der einen geistigen Lehrer hat, einsieht:

„Demselben (Lehrer) werde ich nur so lange angehören, als ich nicht werde befreyt seyn. Dann aber werde ich (dahin) gelangen.“ So wird von dem, welcher die Erkenntniss des einzigen Wesens erfasst, der Endzweck

5. Die Rede von der der Erreichung desselben vernommen. 5. Die Rede von der Absicht und Bedeutung ist das, an verschiedenen Orten vorkommende, Lob des in dieser Ein-

leitung Darzustellenden. Wie auch darin das Lob des einzigen Wesens dieses ist: „Hast du ihn nach der Anweisung befragt, wodurch das Nichterlernte gelernt, das Nichtverstandene verstanden, das Nichterkannte erkannt wird“?

6. Das Geeignetseyn. wird“? — Die an verschiedenen Orten erlernte Schlusse-

einigung (Analogie der äusseren Erfahrung) zur Vollendung des in der Einleitung darzustellenden Sinnes, ist das Geeignetseyn. Wie es auch dort heisst: „Auf welche Art, o Theurer! durch eine einzige Erdenmasse alles aus Erden Gebildete erkannt werden mag; gemäss des Anfanges der Rede, die Umwandlung, nach der Benennung: Erde, diese auch wahrhaft ist;“ und so im Übrigen dort; auf dieselbe wird das Geeignetseyn als die Schlusseinigung (Analogie des Äusseren wahrgenommen und) genannt, welche der Umwandlung zur Vollendung in dem, kein Zweytes habenden Wesen, nach Maassgabe

des Anfanges [Einganges] der Rede zukommt. [Weil, wenn die Gedankenbewegung in der Form des Brahma, nämlich in der Einheits-Form des Principis ist, nur II. Verstehen. S. 17. Brahma wahrhaft offenbar wird]. Das Verstehen Z. 21. aber ist das Er-innern des vernommenen, erlernten, einzigen Wesens durch Nachdenken, von den, dem Vædânta gemäss beschaffenen Analogien der äusseren Erfahrung [Beweisschlüssen] unwidersprochen (unbestritten). III. Eifriges, tiefes Betrachten ist der Betrachten. S. 17. gleichartige, stetige Fortgang, welchen in dem, von Z. 23. der ungleichartigen Abhängigkeit der Verhältnisse des Leibes u. d. freyen, Einzigen, die, durch seine Form geforderte, Vernunftthätigkeit hat. IV. Die Richtung des Denkens auf Eines ist doppelt; a. die mit der Umbildung verbundene, b. die über die Umbildung a. Die mit der Um-erhabene. Davon, a. ist die mit der Umbildung, der Stand, bildung. Z. 2. den die, durch die Form des einzigen Wesens geforderte, Gedankenthätigkeit hat, ohne Rücksicht auf die Ineinslösung der, in das Wissende, das Wissen und das Zuwissende unterscheidenden, Umbildung. Da offenbart sich im Erscheinen der Zweyheit selbst nur das unentzweyte Wesen; wie, wenn ein aus Erde gebildeter Elephant u. d. erscheint, doch nur die Erde sichtbar wird. Von den Befliessenen, nachdem sie dies vorgebracht haben, wird erklärt: „Das über zwey Erhabene, welches dem Auge gleich [im Auge die Selbst-form habend], dem Himmel ähnlich ist, das Höchste, Zumal-erscheinende, Ungeborne, Einzige, Unveränderliche, Fleckenlose, Allgegenwärtige, dies eben ist wirklich [das hohe Subject] Ich, immer frey. Das Auge aber ist ge-

reinigt. Ich (ist) nicht vom Geiste der Umwandlung eingenommen (über der Umwandlung). Ich habe keine Die über die Umbil-Fessel, und Ich habe keine Befreyung u. s. w.“. *b.* Die dung erhabene. S. über die Umwandlung erhabene, auf Eines gehende 18. Z. 11.

Richtung des Denkens ist der Stand, welchen, mit Rücksicht auf die Auflösung der Trennung in Wissendes, Wissen und Zuwissendes, die, durch die Form des einzigen Wesen geforderte, Vernunftthätigkeit, kraft des in-nigeren Einswerdes in diesem Wesen fasst. Dann, wie bey dem Nichtsichtbarwerden des, durch die besondere Form (Art) des Wassers bedingten, Salzes, nur die ganze Grundform des Wassers erscheint; so offenbart sich auch bey dem Nicht-Erscheinen der, durch die Form des unentzweyten Wesens bedingten (geforderten) Gedanken-thätigkeit nur die ganze Urform des unentzweyten Wesens. Demnach ist kein Zweifel an der Nichttrennung (des Wissenden, Wissens und Gewussten), sowohl in diesem Stande als im tiefen Schlafe. Denn in beyden

Fällen ist, bey gleichem Mangel der (äusseren) Thätigkeit, doch nur, kraft der inneren Beziehung des Wirklichseyenden (in dem durch Gedankenthätigkeit von Umbildung freyen Stande) und der inneren Beziehung des Nichtwirklichseyenden (im Schlafe), ein Unterschied

Die acht Hülfsmittel unter beyden mit Recht anzunehmen. Die Hülfsmittel dieser letzteren. S. tel dieser (von Umwandlung freyen Richtung des Denkens auf Eines) sind: 1. Enthalten, 2. bestimm-

tes Einhalten, 3. besondere Haltung im Sitzen und Stehen, 4. Halten des Athems, 5. Abhalten der Sinne, 6. Beständigkeit, 7. ruhige Betrachtung, 8. Richtung des Denkens

auf Eines, welche mit der, den Unterschied setzenden
 1. Enthaltung. S. Umbildung verbunden ist. 1. Zur Enthaltung ge-
 19. Z. 18. hören die fünf: Enthaltung von Verletzung jeder Art,
 Wahrhaftigkeit, Enthalten von fremdem Eigenthume,
 der Stand eines *Brahmatsharja* (des Enthaltamen),
 2. Freye bestimmte Nichtannehmen. 2. Zur freyen, bestimmten Einhal-
 Einhaltung. S. 18. tung gehören, Reinheit, heitere Zufriedenheit, Eifer
 Z. 19. in Pflichterfüllung, eigenes Studium, eifrige Betrach-
 tung des Herrn (dessen, welcher kraft der Geistes-
 3. Besondere Hal- Vernunft offenbar ist). 3. Besondere Haltung im
 ung im Stehen, Sit- Stehen und Sitzen wird bestimmt durch die Unter-
 zen. S. 18. Z. 20. schiede der Form im Halten der Hände und Füße u. a.
 zueinander, im Sitzen in einer Lotosgestalt oder anderen
 mystischen Figur (z. B. mit kreutzweise die Arme über
 4. Halten des Ath- einander Schlagen u. d.). Zum Einhalten des Athems
 ems. S. 18. Z. 21. gehören die (drey), als öffnende, erfüllende und hem-
 mende angegebenen Mittel, den Athem zurückzuziehen
 5. Abhalten der Sin- (bey Schliessung des Mundes). 5. Abhalten der Sin-
 ne. S. 18. Z. 22. ne ist Abziehen derselben von den, jedem Sinne eigenen,
 6. Beständigkeit. S. Gegenständen. 6. Beständigkeit ist feste Haltung
 18. Z. 23. der inneren Vermögen (der Naturvernunft, des Ver-
 7. Ruhige Betrach- standes u. d. a.) auf das einzige Wesen. 7. Die ruhi-
 tung. S. 19. Z. 1. ge Betrachtung ist der, bey immer wiederholter
 Ausscheidung (Auflösung der Formen des Bewusstlosen),
 im einzigen Wesen, stetige Fortgang der Thätigkeit der
 inneren Vermögen (des Verstandes, der Naturvernunft).
 8. Die Richtung des 8. Die Richtung des Denkens auf Eines ist eben
 Denkens auf Eines. nur die von den genannten, welche mit der, den Unter-
 S. 19. Z. 2. schied setzenden Umbildung verbunden ist. Gegen die,
 durch die stützenden Mittel beförderte Richtung auf Ei-

Vier Hindernisse, welche von Umbildung frey ist, vereinigen sich
 der, von Umbildung vier Hindernisse, als welche angegeben werden: 1. Hin-
 freyen, Richtung schmelzung in Unthätigkeit, 2. Zerstreuung,
 auf Eines. S. 19 3. zusammenziehende Beschränkung, 4. Gefühls-
 Z. 3. genuss.

1. Die Hinschmelzung in Unthätigkeit besteht in der Trägheit der Gedankenbewegung, welche vom Nichtgestütztwerden durch das ungetheilte Wesen (von der Nichtabhängigkeit von ihm) kommt. 2. Die Zerstreuung ist die, durch Nichtgestütztwerden vom ungetheilten Wesen entstehende Abhängigkeit der Gedankenthätigkeit von Anderen. 3. Die zusammenziehende Beschränkung ist, selbst bey dem Nichtstatthaben der (genannten) Hinschmelzung und Zerstreuung, das Nichtgestütztwerden vom ungetheilten Wesen, daher, dass die Gedankenthätigkeit durch Rückerinnerung und Einbildung der Leidenschaften (Liebe und Hass) u. d. enger eingeschränkt und gelähmt wird. 4. Der Gefühls-
 genuss ist, auch bey dem Nichtgestütztwerden der Gedankenthätigkeit vom ungetheilten Wesen, der, mit der theilenden Umwandlung verbundene, seelige Gefühls-
 genuss; oder er ist dieser zur Zeit des Beginns der Rich-

Die, von diesen Hin- tung auf Eines. Der, von diesen vier Hindernissen
 dernissen freye Rich- freye, Gedanke, welcher gleich einer, an einen wind-
 tung auf Eines. S. freyen Ort gestellten, Lampe, unbeweglich von Aus-
 19. Z. 10. sen ist, wenn er festen Standpunct nur im ungetheilten
 Denkenden hat, wird die, über der Umwandlung sey-
 ende, Richtung des Denkens auf Eines genannt. Da-
 her heisst es: „Bey der Auflösung der Umbildung (der
 Ineinslösung der gesetzten Unterschiede) soll man den
 Gedanken durch Unterricht zur Thätigkeit wecken; den

Zerstreuten wieder sammeln und befestigen; den durch Beschränkung eingeengten erkennen (und in die Ruhe des denkenden Geistes einführen); den zur Ruhe gekommenen nicht stören; den Genuss des (vermittelt der Setzung des Unterschiedes) seeligen Gefühls nicht erregen; vielmehr soll man durch Weisheit unbefangen seyn, wie eine ausser Wind stehende Lampe u. s. w.“

Beschreibung des lebenden Befreyten. Demnach wird der Charakter des Lebenden Befreyten beschrieben. Der lebende Befreyte nämlich ist der, aller Fesseln losgewordene, in Brahma Befestigte; weil, da durch Erkenntniss des, in der Geistes--Form eines jeden, ungetheilten reinen Brahma, mittelst Aufhebens (der Naturformen) des Bewusstlosen darin, das, in der Geistes-Form eines jeden ungetheilte Brahma vergegenwärtigt wird, [weil] damit auch das Bewusstlose (der Natur), und die Wirkungen desselben (d. i. die doppelte, die innerliche und äussere materielle Weltausbreitung), das gesammelte Werk (das vor der Entstehung aus dem Wissen, nicht frey eingegangene Ergebniss), der Zweifel (an dem Geiste, der die, den Leib übersteigende, Brahmanatur hat), der Gegensatz (die Umkehrung, durch des Geistes Anmassung in den Leibern) und die übrige Ausbreitung aufgehoben werden.

Denn auch in den Væden (in *Muñda-Upan.*) heisst es: „Gelöst wird des Herzens Knoten; gehoben werden alle Zweifel, und aufgehoben die Werke desselben [Naturgeistes]; indem der erkannt (vergegenwärtigt) wird, welcher der Erste und Letzte [Höchste und Folgende] ist“ u. s. w. Ungeachtet dieser (lebende Befreyte) die Werke erkennt, welche gewirkt werden durch seinen

Leib, der Fleisch, Blut, Absonderung u. d. enthält,
 — durch seine Sinne, die von Blindheit, Stumpfheit, Ver-
 derbtheit verfinstert sind, — durch sein inneres Wahrnehm-
 ungsvermögen, das von Hunger, Durst, Traurigkeit,
 und Verrücktheit getrübt wird, — kraft der, einem je-
 den dieser vorhergehenden, reineren, früheren Imagi-
 nation [Einbildung und Rückerinnerung, gewirkt wer-
 den], — und ungeachtet er die, frey eingegangenen Er-
 gebnisse [Früchte], die genossen werden, und durch
 das Wissen nicht verboten sind, erkennt; so [bemerkt]
 beachtet er sie doch nicht (als solche) zur Zeit, da er
 seine höhere Betrachtung vollendet hat, weil sie vom
 Standpuncte der höchsten Substanz (Bedeutung) aus auf-
 gehoben sind; wie der, welcher weiss, dass etwas
 eine Sinnestäuschung ist, wenn er sie auch gleichwohl
 sieht, doch keine wahre Wirklichkeit darin anerkennt.
 Denn in den Væden heisst es: „Er ist mit Augen gleich-
 sam ohne Augen, mit Ohren gleichsam ohne Ohren;
 und es wird gesagt: „Aenlich einem tief Schlafenden
 wer, im Zustande des Wachenden, nicht sieht,
 ungeachtet sehend das Zwey, von dem Stande her, der
 über dem Zwey ist; und wer, obschon handelnd, auch
 über der Handlung ist, der ist der Geistwissende, kein
 Anderer.“ Dies ist hier entschieden. Demselben kommt
 auch Ausführen (Befolgen) der, vor dem Wissen existi-
 renden, reinen Imaginationen zu, wie das Befolgen
 des Essens und Lustwandeln, oder erhabene Gleichgül-
 tigkeit gegen das (äusserlich) Reine und Unreine. Da-
 her heisst es: „Wenn der, welcher das gleiche Dies-
 Du (Subjectobject) mit der Nichtzweyheit erkannt hat,

nach Gefallen wandelt, welcher Unterschied ist in Rücksicht auf den Genuss des Unreinen zwischen den Thieren und den das Dies-Du (Subjectobject) Erkennenden? Nachdem dieser auf solche Art seine Brahmawissenschaft (von dem Bewusstlosen S. 16. Z. 1.) befreit hat, ist er Geistwissend, nicht aber ein Anderer.“ Dann schliessen sich wie Schmuck zur Vollendung an, die über Anmassung stehenden Mittel der Erkenntniss, Freyheit von Hass und die anderen, zum *Guṇa* (zur Urqualität) der Reinheit gehörigen, Eigenschaften. Daher wird gesagt: „Denn der, in welchem die Erkenntniss des Geistes aufgegangen ist, hat Freyheit von Hass und andere hohe sittliche Eigenschaften. Ohne Anstrengung hat er sie, nicht aber der, welcher sie (noch) in der Form von Mitteln hat.“ Wozu Vieles? Dieser, der die eingegangenen Werkergebnisse (Früchte) wahrnimmt (geniesst), die durch Lust und Schmerz ausgezeichnet sind, und die er sich vermöge seiner, blos wegen des Wandels (Bestehens) im Leibe gefassten Wünsche, Wunschfreyheit und entgegengesetzten Wünsche bereitet (verschafft) hat, indem er die Widerscheine des inneren Vernehmungsvermögens u. d. offenbart, erlangt einen Standpunct im Brahma; weil das Bewusstlose der Natur und seine Wirkungen, die Reinigungsmittel derselben auch aufgehoben werden, indem beym Ende der Wahrnehmung (der zuvor eingegangenen Ergebnisse, wegen Aufhörens des Aufenthaltes) der äussere Lebensgeist in das, im Nächstfolgenden seelige, hohe Brahma gelöst wird. In diesem Brahma erlangt er seinen Standpunct, welches die höchste, individuelle Totalität ist, ein einiges hohes Gefühl der Seeligkeit hat,

von allem Widerschein der Trennung befreyt, ungetheilt ist. Denn so heisst es in einem Vædentheile: „Seine Lebensgeister treten nicht aus (wandern nicht); dort werden sie eben mit in die Einheit entbunden, und so, befreyt schon (vordem), wird er befreyt, u. s. w.

Damit endet die, von dem hohen Geisteslehrer *Sadānanda* verfasste, Anleitung zum Wesen der Vædenphilosophie.

von allem Widerschein der Trennung befreit, ungetheilt
 ist. Dann so heisst es in einem Vertheile: „Seine
 Lebensgeister treten nicht aus (wandern nicht); dort
 werden sie eben mit in die Einheit enthalten, und so,
 befreit schon (vorher), wird er befreit, u. a. w.

Damit endet die, von dem hohen Geisteslehrer Zehn-
 Tausend verfasste, Anleitung zum Wesen der Vedenphiloso-

sophie.

ANMERKUNGEN

mit

Auszügen aus den Scholien

des

Rāma Kṛishṇa Tīrtha.

ANMERKUNGEN

mit

Auszügen aus den Scholien

des

Herrn Aristoteles

॥ अथ साद्वैतसिद्धिस्तथा ॥

॥ अथ साद्वैतसिद्धिस्तथा ॥

॥ अथ साद्वैतसिद्धिस्तथा ॥

॥ अथ साद्वैतसिद्धिस्तथा ॥

ANMERKUNGEN

* nach den Zahlen der Seiten und Zeilen des Sanskrit Textes.

S. 1. Z. 1. Statt der im Eingange indischer Werke gewöhnlichen Verehrung eines besonderen Gottes, setzt *Sadānanda* hier, noch ehe er das Äussere des Vāḍānta und seines Inhaltes bezeichnet, in einer höheren Wendung seinen Standpunkt, sein Princip der Philosophie und den Zweck seines Werkes in zwey Distichen voraus. Darin ist aber nur die eine Seite von dem Ergebnisse der empfangenen höchsten Ausbildung einer langen vorausgehenden Zeit enthalten. Der Scholiast *Rāma Krishna*, welcher jedes Wort dieses wesentlichen Einganges seines Auctors erklärt, stellt zuvor in zwey anderen Distichen sein eigenes Princip auf, das die concretere Form hat, und zu jenem sich verhält, wie zum allgemeinen höchsten Geiste der lebendige, persönliche, absolute Geist, wie zum Anfange der Schluss, der im Allgemeinen, aber später auch von *Sadānanda* genannt wird. Der Unterschied und die Beziehung beyder Principien sind im Ganzen so wesentlich, als sie sich zugleich identisch beweisen. Der Scholiast fängt damit an:

सत्यज्ञानमनन्तम् परिपूर्णानन्दविग्रहं रामम् १
 प्रत्यक्षममृतं विश्वसृष्टिस्थित्यव्ययं वन्दे ॥
 वाणीकायमनोभिः श्रीगुरुविद्यागुरुन्नमस्कृत्य १
 वेदान्तसारटीकां कुर्वे श्रद्धावशाद्यथाबुद्धि ॥

D. i. „Ich ehre den, der das Wahre, das Wesen, das Unendliche ist, den *Rāma*, der vollkommene Seeligkeit besitzt, den Nachfolgenden, Unsterblichen, im Erschaffen und Erhalten Unvergänglichen. Diesen Commentar schreibe ich aus der Macht des Vertrauens (श्रद्धा), der Vernunft gemäss.“ Dies यथाबुद्धि bezieht sich auf यथामति, den Schluss der zwey Distichen von *Sadānanda* oben. प्रत्यक् der Nachfolgende hier ist जीवात्मन् die höchste lebendige Persönlichkeit. Vgl. Anm. zu S. 12. Z. 14., wo ihn *Sadānanda* zuerst und dann öfters vorbringt. Er ist der, aus dem Wesen des परमात्मन् oder ब्रह्म, in *Rāma* incarnirte, als der, gleich *Kṛishṇa*, durch die ganze Natur- und Geistesbildung gegangene, absolute, nicht blos der höchste, allgemeine Geist, der von *Sadānanda* (S. 1. Z. 2.) अखिलाधार die Fassung, der Begriff des Ganzen genannt wird. Beyde, परमात्मन् und जीवात्मन् werden demnach bald als einer, bald als verschiedene betrachtet, und manche Vædāntinen sind in ihren Äusserungen über diesen höchsten Punct ihrer Philosophie nicht ganz einig. Vgl. COLEBROOKE's Vædānta. Über den allgemeinen Unterschied dieser, des *Paramātman* und *Dshivātman* s. auch WILSON's Dictionary Sanscrit etc. 2. Ed. Art. आत्मन्. Ihre Einheit wird oben S. 3. Z. 6. angegeben als die des Brahma und des lebenden Geistes जीवब्रह्मैक्यम्, dessen reines Bewusstseyendes als Hauptgegenstand des Vædānta das Zubeweisende प्रमेयम् ist. Der Scholiast, ein *Vaishṇava*, macht schon im Eingange durch die vollständige Angabe seines Princip's seinen Cultus mit geltend. Von *Sadānanda* aber sagt er: Dieser ehre nicht gleich Andern im Eingange seines Werkes, eine bestimmte, einzelne Gottheit,

den *Gaṇeśa*, die *Sarasvatī* und dgl., welche einen freyen Zugang zur Wissenschaft gewähren; sondern, weil, nach den Væden, der Zuerforschende alle Götter ist, und der Geist dadurch erkannt wird, dass er in der Begeisterung aller Götter erforscht wird; so werden auch, wo der Geist erforscht wird, alle Götter erforscht. यद्यपि ग्रन्थकरणादिकार्यारम्भे गणेशसरस्वत्यादिदेवतामेवं विघ्नविधातविद्यास्फूर्तिप्रदत्वेन प्रसिद्धमनुसन्धयति शिष्टास्तथाप्येष उल्लेखेव सर्वे देवा इति श्रुतेरात्मन एव सर्वदेवात्मकत्वावगमादात्मानुसन्धाने सति सर्वदेवतानुसन्धानम् भवतीति मन्यते ग्रन्थकारः १ Dem gemäss muss die obige Überschrift: नमो गणेशाय, nicht als von *Sad-ānanda* sondern von Abschreibern kommend betrachtet werden. Ebenso verhält es sich mit *Śaṅkara's* Einleitung zu *Bṛihad-Araṇjaka*. (S. Chrestom. Sanskrita I. Monachii 1820. p. 151.). Sie fängt an, nach dem नमो गणेशाय, „Ehre dem *Gaṇeśa*,“ das nur vom Abschreiber vorausgesetzt scheint, mit: ओं नमो ब्रह्मादिभ्यो ०, wozu sich der Scholiast *Ananda*, eben so wie oben *Rāma Tīrtha*, erklärt a. a. O. 161., nämlich: नमो ब्रह्मादिभ्य इति १ वेदो हिरण्यगर्भो वा तन्नमस्कारेण सर्वा देवता नमस्कृता भवन्ति तदर्थत्वात् तदात्मकत्वाच्च १ एष हि सर्वे देवा इति श्रुतेः १ आदिपदेन परमेश्विप्रभृतयो गम्यन्ते १ यद्यपि तेषामुक्तो ब्रह्मान्तर्भावस्तथापि तेष्वनादरनिरासार्थम्पृथग्ग्रहणम् १ D. i. „In den Worten des *Śaṅkara*: „Ehre dem Brahma u. d. übr.,“ bedeutet Brahma das Wissen oder den Urstoffbildenden. Durch Verehrung desselben werden alle Götter verehrt, weil sie in ihm ihre Substanz und ihre Begeisterung haben. Denn Er ist alle Götter, nach den Væden. Durch den Ausdruck आदि, werden die verstanden, welche zu dem am höchsten Stehenden gehören. Da ihre innere Beziehung in Brahma behauptet wird, hätte für sie ihre gesonderte Auffassung die Bedeutung einer nichtachtenden Heraussetzung (Herab-

setzung).“ Auch *Kṛishṇa Miśra* lässt in seinem philosophischen Drama: *Prabodha Tshandroaja* den Prolog unmittelbar mit der Verehrung des absoluten Geistes beginnen, von dem die äussere und innere Welt hervorgebracht ist. Eben so wird das Verhältniss der Götter zum höchsten und lebendigen Geiste dargestellt in Manu XII. 118. — 123. und nicht anders in den Væden. Vgl. Transact. R. A. S. III. 416. ff. — Der Ursprung, die Aufeinanderfolge, Macht und Beziehung der Götter sind dem gemäss durch die Momente der Offenbarung aus dem Wesen des höchsten Geistes, als Geistes-Entwicklung im Vædānta so bestimmt gegeben, dass diesen selbst die Namen jener beygelegt werden, und wie hier die Mythologie als der Grund der Philosophie erkannt werden kann, so diese aus der reineren, wesentlichen Götter-Geschichte. Auf solche Art setzen die Vædāntinen das Princip der Mythologie identisch mit dem der Philosophie. Sie gehen nicht von den einzelnen Göttern sondern von ihrer Einheit, dem geistigen Ganzen aus, das seinen besonderen getrennten Momenten vorhergeht, und dessen Erkenntniss sie überall durch सम्प्रदाय d. i. durch fortgesetzte Überlieferung von Lehrer zu Lehrer zu besitzen behaupten. Deswegen bezeugt auch *Rāma Tirtha* in seinem Eingange oben S. 50. Z. 3. seine unbegrenzte Verehrung gegen die Lehrer hoher Weisheit. Vgl. die Zeitschrift *Vjāsa H.* II. u. III. und: Über das Bild des *Viśvakarman* in Illora meine Vorträge (in der k. Akademie d. W. in München im April u. Mai 1834.), das einen Centralpunct der Mythologie und bildenden Kunst der Brahmanen und Bauddden darstellt. — Bey diesem Princip, welches eben so den Fortgang und das Ende als den Anfang enthält, verweilt auch der Scholiast am längsten, und wir glauben ihm darin aus diesem Grunde folgen zu müssen. Er bestimmt den im Eingange von *Sadānanda* genannten Geist mit den Worten: आत्मानं विशुद्धचिद्रूपं तत्पदलक्ष्यं तुरीयमाश्रये शास्त्राचार्यप्रसादाभिव्यक्तमनुसन्दधे ।

अस्यात्मनस्तत्पदलक्ष्यपरमात्मानन्यत्वरूपं वाक्यार्थं कथयितुं
 तत्पदार्थं शोधयति १ Der Sinn dieses Scholion ist enthalten in der
 Bedeutung des तत्पदलक्ष्यम् (S. 12. Z. 18.), wodurch das Zubezeich-
 nende (Subjective) im Worte Dies (im Objectiven) angedeutet wird.
 Demnach ist der Sinn der Stelle dieser: „Dem Geiste, der die Form des
 reinen Denkenden hat, dem im Dies zubezeichnenden Vierten nahe
 ich, den durch die klare Offenbarung der Vædānta - Gesetzlehrer Darge-
 stellten erforsche ich. Zu bestimmen die Bedeutung des Satzes (der
 heisst: „Dies Ganze ist wahrhaft Brahma selbst.“ S. 21.), welche die
 Form der Ununterschiedenheit (Nichtanderheit) des durch das Wort:
 Dies zubezeichnenden höchsten Geistes von jenem (dem lebendigen)
 Geiste hat, erklärt der Vfr. die Kategorie: Dies.“ — Die Bedeutung vom
 Vierten *Turiya* kann erst S. 4. Z. 6. deutlich werden. Die Upani-
 shaden fangen auch damit an: ओं तत्सत्, und so *Śarīraka Mimān-
 sā* mit: ओं तत्सत् चिदात्मने नमः, d. i. „On, Dies ist das Sey-
 ende. Ehre dem denkenden Geiste.“ Vgl. *Bh. Gitā* XVII. 23. ff.

Die vier, von *Sadānanda*, seinem Princip gemäss, dem Geiste beyge-
 legten Prædicate bilden ein Compositum in *Bahubrihi*, das, weil nach
 den zwey Vædenstellen: „Brahma das Vernunft - Wissen, das Unend-
 liche“ (अनन्तम्, dasselbe, was das Ungetheilte अखण्डम्), — und:
 „Brahma, das Verstandes - Wissen, das Seelige — ist,“ aus der Zusam-
 mensetzung des Wortes: seelig, mit den von: ungetheilt, anfang-
 enden Worten besteht. सत्यज्ञानमनन्तम् ब्रह्म विज्ञानमान-

नन्दब्रह्मेति श्रुत्योः परस्परैकवाक्यतामभिप्रेत्याखण्डेत्यादिभिरा-
 नन्दपदस्य समासः १ Das Unendliche ist hier als das Vernunft-
 unendliche genommen, indem beyde die Wahrheit oder die Wirklich-
 keit und das Wissen, das Objective und Subjective, in einer Einheit sind.

Wenn ज्ञान *Dshriāna* das Wissen des Brahma, oder das Vernunft-
 wissen, das in der Einheit des Subjectiven und Objectiven ist, bedeu-

tet, so hat विज्ञान *Vidshñāna* den Sinn des Verstandeswissens, das, als ausser Brahma, in der Trennung des Subjectiven und Objectiven ist. Der Scholiast fährt fort: अखाण्डशब्दोऽनन्तपर्यायः १

स चाविद्याध्यस्तदेशकालवस्तुभ्यः परमात्मनः परिकेदं व्यावर्त्तयत्येव नञपदयोगात् १ तदुक्तं तत्रानन्तोऽतद्वस्तुव्यावृत्त्यैव विशेषणमिति १ D. i. „Das Wort: ungetheilt steht für unendlich.

Wenn man also behaupten wollte: Dieses lasse in die, durch die Bewusstlosigkeit gesetzten, Wesen des Raumes und der Zeit eben die Besonderung (Unterscheidung) des höchsten Geistes einschliessen; so würde es ein Widerstreit im Ausdrücke seyn. Daher heisst es: „Hier ist der Unendliche durch die Nichteinschliessung des Wesens des höchsten Geistes ein Unterscheidungswort.“ Weiter sagt derselbe:

इतराणि तु पदानि स्वार्थापरित्यागेनैव स्वविरोध्यर्थव्यावृत्तम् ब्रह्म लक्षयन्ति १ स्वार्थार्पणाप्रणाल्या च परिशिष्टौ विशेषणमिति १ परिशिष्टौ सत्यज्ञानशब्दौ १ D. i. „Die anderen Worte

aber (die nämlich im 1. Dist. a. des *Sadānanda* mit enthalten sind) bezeichnen das Brahma, welches bey der Nichtentäusserung der eigenen Geistessubstanz auch von der, dem Geiste entgegengesetzten, Substanz eingeschlossen ist. Und dem Verlaufe im Setzen der Geistessubstanz gemäss machen die zwey übrigen Ergänzungen die Unterscheidung aus. Diese zwey sind: Wirklichkeit und Wissen.“

Denn dies Ungetheilte, ist es wirklich? Der Scholiast: der nun die einzelnen Worte des Einganges von *Sadānanda* erklärt, sagt: सत् १ अनृतशून्याव्यावृत्तम् बाधाभावोपलक्षितस्वरूपं सत्तात्मकम् इति यावत् ब्रह्मणोऽप्यनृतत्वे निरधिष्ठानारोपप्रसङ्गात् १ शून्यस्य च समाक्षिकत्वे सर्वशून्यवादानुपपत्तेः १ असाक्षिकत्वे तु तदसिद्धेः १ स्वप्रकाशत्वे च ब्रह्मण एव नामान्तरत्वापत्तेर्न

ब्रह्मानृतं शून्यं वा १ D. i. „Seyend, welches im Unwahren und Leeren nicht eingeschlossen ist, eine der Abwesenheit des Widerstreiches ähnliche Selbstgestalt hat, von Wirklichkeit erfüllt ist. Weil, wenn das Brahma selbst unwahr wäre, eine Erhebung (der Natur, die doch nur in seinem Wesen geschehen kann,) ohne Vorstand folgen würde; ferner weil, wenn die Leere unmittelbar wahrgenommen würde, eine allgemeine Leere zu behaupten, ungereimt wäre; wenn sie aber nicht wahrgenommen werden kann, sie auch unbewiesen bleibt; und endlich weil, da Brahma sich selbst offenbart, auch eine andere Benennung (als: Leere) für ihn geeignet ist. Demnach ist Brahma weder unwahr noch leer.“ — „Wenn aber das Ungetheilte seyend ist, ist es nicht gleich dem Dunkel (des Bewusstlosen der Natur) unempfindlich?“ अखाण्डं सदपि तत्तमोवज्जडं

किं न स्यात् १ Darauf antwortet er im folgenden Scholion, nämlich: चित् १ ज्ञानं ज्ञप्तिरिति पर्यायः १ श्रुतौ ज्ञानम्ब्रह्मेति सामानाधिकरण्यात् गुणात्वे तस्य तदनुपपत्तेः १ नच शुक्लो घट इतिवत् तत् स्यादिति वाच्यं निर्धर्मकत्वप्रतिपादकस्थूलादिश्रुतिविरोधात् किञ्च ज्ञानस्यानित्यत्वे ऽग्न्युष्णावत् सवितृप्रकाशवच्च ब्रह्मस्वभावानतिरेकात् १ अनागमोपाधिधर्मस्य धर्म्मिणाः परमार्थतोभिन्नत्वे प्रमाणाभावात् १ अनित्यत्वे ज्ञानानवस्थाप्रसङ्गात् १ कार्यस्य सतो ज्ञानस्यापि कार्यान्तरवत् स्वोपादानगोचरापरोक्षज्ञानजन्यत्वात् १ ज्ञानोपादानब्रह्मगोचरस्यापि ज्ञानस्य कार्यत्वे तस्यापि पूर्वसमानयोगक्षेमतया १ कथं नानावस्थाजन्यत्वे प्रथमे १ कः प्रद्वेषः १ तथा सिद्धा ब्रह्माणो ज्ञानस्वभावता १ एतेन जीवात्मनो ऽपि ज्ञानस्वभावता व्याख्याता वेदितव्या १ स्वप्रकाशं चैतद् ब्रह्मैष्टव्यम् अप्रकाशजडविलक्ष-

णात्वनिर्देशसामर्थ्यात् १ तदेवज्योतिषां ज्योतिस्तस्य भासा सर्वमि-
दं विभातीत्यादिश्रुतेः १ नन्वेवमखाण्डसच्चिद्रूपमपि ब्रह्म १
न प्रेक्षावत्प्रमाणोचरः सुखदुःखाभावे तत्साधनानामन्यतमत्वा-
भावात् १ न तावत्स्वसुखदुःखाभावसाधनम्ब्रह्म स्वस्मिन् सुख-
दुःखयोर्नित्यनिवृत्तत्वात् १ अशरीरं वा सन्तं न प्रियाप्रिये
स्पृशत इति श्रुतेः १ नाप्यनागतसुखादिसाधनम् ब्रह्म १ अन्ये-
षां दृष्टादृष्टसुखदुःखप्राप्तिपरिहारयोर् लौकिकवैदिकसाधनेभ्य
एव सिद्धेः १ तस्मान्न सुखादिसाधनम्ब्रह्म नापि दुःखाभावरूपम्
भावस्य स्वभावतोविरोधात् १ नापि सुखात्मकं तथात्वे प्रमा-

णाभावात् १ D. i. „Das Denkende; das Wissen und Wissen-
machen (Offenbaren), dies ist die Ordnung des Inhaltes. In den
Væden ist Wissen Brahma; wegen seiner höchsten Macht, gleiches
(Identisches) zu setzen, und zu beherrschen; weil wenn er selbst
(nur in Differenz) in die 3 Ureigenschaften des Bewusstlosen der Natur
getrennt wäre, jenes Gleiche nicht Statt haben könnte. Auch ist jenes
nicht, wie eine lichte unsichtbare Materie seyend, zu nennen.
Weil die Væden ein äusserlich Materiellles u. d., welches die Ungleich-
artigkeit darstellt (Nichtsittlichkeit hervorbringt), nicht gestatten. Ja,
wenn das Wissen nicht ewig (sondern materiell) wäre, würde, gleich
der Feuerhitze und dem Sonnenscheine, Brahma's Eigenwesen (seine
Wirklichkeit) nicht überschwenglich seyn. Weil dem Sittlichen, der
nicht eine, durch ein empfangenes höheres Gesetz vermittelte (unter-
stützte), Sittlichkeit hätte, in seiner Besonderung (Ausscheidung) aus
der höchsten Substanz die Erkenntnisquelle abginge; weil, wenn das
Wissen nicht ewig wäre, folgen würde, dass kein Zustand des Wissens
entstehen könne; weil, wenn Wissen nur ein Wirken, gleich einem ande-
ren bedingten Wirken, wäre, kein Wissen des Übersinnlichen aus dem
Bereiche der (eigenen) Selbststoffergiebigkeit (Unmittelbarkeit) erzeugt

werden könnte; indem die Bewirkung des Wissens, welches seinen Stoff im Gebiete des Brahma hat, selbst vermöge der Bewahrung der früheren Einigung mit dem Identischen ist. Wie soll, wo eine Zeugungsunfähigkeit das Erste ist, ein mannichfacher Zustand Statt haben können? Welcher (woher ein) Gegensatz? Auf diese Art ist dargethan, dass das Wissen das Eigen-wesen des Brahma sey. Dadurch ist auch das Wissen, als das Eigenwesen des lebendigen Geistes erklärt, zuerkennen. — Selbstoffenbarend ist auch dieses Brahma zu betrachten, weil es die Zufälligkeit (das Unaufgeschlossene, Unerwartete) des nichtoffenbaren Unempfindlichen anzuzeigen im Stande ist. Daher heisst es eben in den Væden: Das Licht der Lichter; durch sein Licht leuchtet dies All. Hat nicht auf solche Art Brahma wirklich die Form des Ungetheilten, Seyenden, Denkenden? — Nicht wie im äusseren Wahrnehmen (Empfinden, Vorstellen eines äusseren Gegenstandes) verhält es sich mit dem Bereiche des reinen Wissens (des Vormaasses ॐ). Weil wo die (getrennte Subjectivität, empfänglich für) angenehme und unangenehme Empfindung fehlt, es auch keine Anderheit (verschiedene Objectivität) der Mittel für sie (zu ihrer Befriedigung) giebt. Auch ist wohl Brahma nicht ein Mittel gegen den eigenen Mangel der Empfindungen von Lust und Schmerz, da in ihm selbst Lust und Schmerz ewig aufgehoben sind. Denn nach den Væden berühren den, der ohne Leib, wahrhaft ist, nicht Lust und Schmerz. Auch ist Brahma nicht ein Mittel gegen noch nicht eingetretene Lust u. s. w. Denn die Anderen erhalten Ausbildung und Vollendung im Empfangen und Aufheben von Lust und Schmerz im Sichtbaren und Unsichtbaren aus den Mitteln dieser Welt und der Væden. Brahma ist demnach nicht ein Mittel der Lust u. d.; noch hat er die Form des Mangels von Schmerzen; weil das äussere Verhältniss (die Gemüthsaffection) aus seinem Eigenwesen ausgeschlossen ist; noch ist er lusterfüllt auf solche Art. Denn dazu fehlt der Beweis.“

Der Scholiast fährt fort: अनन्दं सुखरूपं १ न च ब्रह्मणा आनन्द-
 त्वे प्रमाणाभावः १ आनन्दो ब्रह्मेति व्यजानात् १ आनन्दरूप-
 ममृतं यद्विभाति १ को ह्येवान्यात् कः प्राण्याद् यदेष आकाश
 आनन्दो न स्यादिति श्रुतेः प्रमाणात्वात् १ न चानन्दब्रह्मणो
 धर्मधर्मिताशङ्काऽप्यवकाशं लभते श्रुतिस्वरस्य भङ्गात् १ न
 च ब्रह्मणा ईश्वरस्य सुखित्वं परैरपीष्यते १ अत आनन्दो विद्य-
 तेऽस्मिन्नित्यानन्दम् ब्रह्मेति १ परेषां श्रुतिव्याख्यानमुपहासास्प-
 दमेव १ न च ब्रह्मण्यनन्दशब्दो दुःखाभावपरः १ आनन्दो
 ब्रह्मेति व्यजानादिति १ भावरूपब्रह्मसामानाधिकरण्यनिर्देश-
 विरोधात् १ न च प्रियास्पर्शित्वश्रुतिविरोधः १ तस्याः श्रुतेर्वैषयि-
 कप्रीतिनिषेधपरत्वादिति भावः १ D. i. „Seeligkeit (Selbst-
 genügsamkeit ἡ αὐτάρχεια, bey Aristoteles τὸ αὐτάρκες das Selbstgenügsame,
 Metaph. XIII. p. 301. 20. Ed. BRANDIS) ist der Lust (ἡ ἡδονή) ähnlich.
 Auch fehlt der Beweis nicht, dass Brahma Seeligkeit besitze. Dass es
 selbst die Seeligkeit sey, dies hat man erkannt; weil in der Form der
 Seeligkeit die Unsterblichkeit (अमृत *Amrita* auch Götterspeise, das
 Unsterbliche) offenbar wird; indem aus den Væden der Beweis so ge-
 führt wird: „Denn wer könnte nur leben, wer athmen, wenn er im
 Aether die Seeligkeit nicht wäre? Auch erhält, da Brahma seelig ist,
 ein Zweifel an der sittlichen Macht der Standespflicht keinen Raum,
 weil sonst das Wort der Væden gebrochen würde. Da Brahma der
 Herr ist, wird auch der Besitz der Lust (Glückseeligkeit) nicht von
 Anderen ertheilt. Daher, heisst es, existirt Seeligkeit, (weil) darin
 die beständige Seeligkeit Brahma ist. Anderen ist auch ein Væden - Aus-
 druck: Würde des Lachens. Es bedeutet aber bey Brahma das
 Wort Seeligkeit nicht vorzüglich Schmerzensabwesenheit. Dieses, dass
 Brahma die Seeligkeit ist, hat man erkannt. Weil eine Darstellung

des höheren Setzens und Beherrschens des Gleichen durch Brahma, (durch innere Geistes-Beziehung), mit der Form einer Gemüthsaffection (so in einem äusseren Verhältnisse) unvereinbar seyn würde. Auch stehen die Væden nicht entgegen, dass keine Berührung (äussere Einwirkung) eines Wohlgefälligen dabey Statt finde; weil denselben gemäss vor allem die sinnliche, gegenständliche Lust untersagt ist.“

Aber der Scholiast, hat die Prædicate des Subjects: Geist, in seinem Auctor bisher so erklärt, als wären sie Brahma beygelegt. Er fügt deswegen bey: यद्यप्यात्मपदमेवेह शेषिपदं तथापि श्रुत्युपरो-

धात् पदार्थशोधनतया च ब्रह्मपदमध्याहृत्य विशेष्यम् बोद्धव्यम् । एवं सत्यखाण्डसच्चिदानन्दम् ब्रह्मात्मानमाश्रय इति ब्रह्मात्मपदयोः सामानाधिकरण्येन तत्त्वम्पदार्थयोरैक्यं वाक्यार्थोऽब्रह्मत्वपारोक्ष्यनिवृत्त्या परिपूर्णतया निरूपितः स्यान्नान्यथा । एतेषाञ्च पदानाम् ब्रह्मपदेन प्रत्येकम् प्रथममन्वितानाम् पश्चात् सामानाधिकरण्येन परस्परमपि सम्बन्धसिद्धिः ।

D. i. „Obwohl das Wort: Geist selbst, hier das ist, worauf sich das Übrige bezieht; so ist doch gemäss der Festsetzung in den Væden, und, nachdem, vermöge der Herstellung der Wortbedeutung, das Wort: Brahma, erforscht (ergänzt) ist, darnach das Subject der Prædicate zu erklären. Auf solche Weise mag mit: „Dem ungetheilten, seyenden, denkenden, seeligen Brahma, dem Geiste nahe ich,“ — in den zwey Worten: Brahma und Geist, kraft der höheren Setzung und Beherrschung des Gleichen, (mag) die Einheit der beyden Worte: Dies, Du, als der Sinn der Rede, — vermöge der Totalität (der Erfüllung im ganzen folgenden Verlaufe), worin die Nichtunwahrnehmbarkeit des Brahmaseyns aufgehoben wird, — dargethan seyn, nicht auf andere Art. Diese Worte, die vermittelst des Wortes: Brahma, erst einzeln verbunden sind, haben nachher, durch höhere Setzung des Gleichen,

auch wechselseitig den Beweis (die Vollendung) des Gesamtbandes.“
 — Man sieht, wie hier im Eingange der Scholiast auf die möglichst vollständige Auffassung des Principis in den Worten des *Sadānanda* dringt, und darin schon das begreift, was sich im Verlaufe der Entwicklung erst vollständig ergeben kann.

Die Worte des ersten Distichon: „Nicht im Bereiche der Sprache und des Verstandes,“ sollen dem Geiste nur die relative, gesonderte Objectivität, äussere Gegenständlichkeit absprechen. Denn er wird sonst dargestellt als in der Vernehmung der Weisen विद्वदनुभवे, (S. oben S. 12. Z. 4.) seyend, und als सकललोकवेदपुराणीतिहासादिप्रसिद्धः परमात्मा, d. i. „der in der ganzen Welt, in den Væden, Mythen, Heroen - Geschichten u. a. geoffenbarte höchste Geist.“ *Manu* I. 7. Schol. des *Kullūka*. *Manu* I. 6. heisst es: „Der durch sich seyende, ungeoffenbarte Herr machte Dies offenbar, und seine Lebenskraft frey bewegend, ward er offenbar.“ Und I. 7.: „Derselbe, der über den Sinnen zu erfassen, übermateriell ist, ungeoffenbart, in allen Wesen bestehend, unvorstellbar, — dieser selbst ward durch sich offenbar.“ Den auch sonst oft vorkommenden, scheinbaren Widerspruch hebt der Scholiast *Rāma Tīrtha* hier mit folgenden Worten: नैव वाचा न मनसा प्राप्तुं शक्यो न चक्षुषा स्तीत्येवोपलब्धव्य इति च काठकश्रुतेः १ एवं विधिनिषेधाम्याम् ब्रह्मणः स्वरूपलक्षणमभिधाय लक्षितं स्वरूपं तटस्थलक्षणो न सम्भवयति १
 D. i. „Weil es in *Kāthaka - Upanishad* heisst: „Nicht durch die Sprache, nicht durch den Verstand, nicht durch das Auge kann er erreicht werden,“ und: „Gewiss ist er zuerkennen.“ Damit, dass der Vfr. auf solche Art durch Bejahung und Verneinung in den beyden entgegengesetzten Stellen die Bezeichnung der Selbstform des Brahma gesetzt hat, betrachtet er die bemerkte Selbstform durch Bezeichnung der geistigen Höhe der Indifferenz.“ Mit diesem तटस्थ Vgl. S. 26. 27. ff.

oben S. 53., wo अनन्यत्व die Ununterschiedenheit die der Indifferenz verwandte Idee bezeichnet, u. a. O. m.

S. 1. Z. 2. अखिलाधारम्, den, der die Haltung, der Begriff der ganzen Ausbreitung vom Aether an u. s. w. ist, und der in Manu I. 7. सर्वभूतमयः der in allen Wesen Bestehende, genannt wird. — Nach dem Schol. deutet आश्रये ich nahe, zugleich auf die Erforschung des ganzen Ausganges und Rückganges, der Entlassung und Ineinslösung. Er sagt: आश्रयेशब्दः सृष्टिप्रलयोरप्युपलक्षणार्थः, und erklärt diese Mitandeutung durch die Worte: तथा च श्रुतिः १ यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते येन जातानि जावन्ति यत्प्रयन्त्यभिसंविशन्ति तद्विज्ञासस्व तद्ब्रह्मेति १ ततश्च जगदुत्पत्तिस्थितिलयकारणम् ब्रह्मेत्युक्तम् भवति १ अत इदम् फलितं सत्यज्ञानानन्तानन्दैकरसम् ब्रह्म तत्पदलक्ष्यमिति १ आत्मपददेवत्वम्पदार्थशुद्धिः १ आत्मेत्येवोपासिता १ अत्र ह्येते सर्वे एकम् भवन्तीति श्रुतौ १ आत्मशब्दस्य निर्विशेषप्रत्यङ्कैतन्यमात्रनिष्ठताया निर्धारितत्वात् तथा च ब्रह्मात्मपदयोः सामानाधिकरण्याद्वैक्यवाक्यार्थसिद्धिरित्युक्तम् १ तदेवं वाक्यार्थभूतमात्मानमाश्रये १ D. i. „So heisst es auch in den Væden: „Und woher diese Wesen geboren werden, wodurch die Gebornen leben, wohin sie scheiden, und eingehen, dies verlange zu erkennen, dies ist Brahma (das Subjectobject).„ Und daher wird die Ursache der Entstehung, Erhaltung und Auflösung der Welt Brahma genannt. Deswegen heisst es: „Dieses fruchtbare Brahma, das die Wahrheit, das Wissen, das Unendliche, Seelige, einige Gefühl ist, ist das im Worte: Dies, Zubezeichnende. Von dem Worte (पदात् Standpuncte) des Geistes her ist auch die Erklärung (Reinigung) der Kategorie: Du. Der Geist ist so eben der ehrend Beywohnende. Denn in jenem sind diese alle

das Einige, wie es in den Væden heisst; indem das Wort: Geist (der Standpunct des Geistes) seine sichere Bestimmung von der Festsetzung der Momente des über die Unterschiede Erhabenen, Nachfolgenden, Denkenden hat, (dem das: Du entspricht). Und auf diese Art, sagt man, ist aus der höheren Setzung und Beherrschung des Gleichen (Identischen) in den zwey Worten: Brahma und Geist, die Vollbringung zur Erkenntniss (सिद्धि) der Bedeutung im grossen Urtheile [वाक्य statt महावाक्य S. 13. Z. 2. S. 10. Z. 11. u. a.] der Einheit.“ „Deswegen nahe ich dem Geiste, der auf solche Weise die Bedeutung des [grossen] Urtheils hat.“

Indem das bisher erklärte Princip des Vædānta, welches zugleich, als sein Zweck, im: अभीष्टम् das Ersehnte, begriffen ist, in dem Ergebnisse der Überlieferung enthalten, anerkannt wird, wird vom Schol. die Erfassung seines Sinnes, den Vædānta-Gesetzbüchern gemäss, und seine Vollbringung zur Erkenntniss als gelungener Erfolg geachtet, und glücklich gepriesen die Bezeichnung der überlieferten Erinnerung des: Dies-Du [Object-Subjects] der höchsten Gottheit. Er sagt; अभीष्टं — यथाशास्त्रमर्थसंग्रहसामर्थ्यलक्षणम् १ तस्य सिद्धिः सम्पत्तिः १ एवं शास्त्रप्रतिपाद्यपरदेवतातत्त्वानुस्मरणलक्षणम् मङ्गलम्. Daher schickt der Vfr. dem, was er selbst auszuführen wünscht, grosse Achtungsbezeugung gegen den Mittheilenden voraus.

S. 1. Z. 3. अर्थतः d. i. der inneren, tieferen Bedeutung nach, welche, in der grossen Vædānta-Literatur zerstreut, der Vfr. als das Wesentliche सार, den Begriff des Ganzen, seiner Überzeugung folgend, ausziehen will, wo keine Wiederholung des Fremden zu fürchten ist. Zu dieser Erklärung fügt der Schol. in Beziehung auf die nöthige Beschränkung bey dem grossen Umfange dieser Literatur das Sprichwort: मरुति जलार्णवे निमग्नाः सलिलमुपाददते मितं हि मीनाः, d. i.

„Denn auch in einem grossen See schwimmend nehmen die Fische nur mässiges Wasser zu sich.“ *Bh. Gitā* II. 46.

S. 1. Z. 3. Die *Advajānanden*. So nennt *Sadānanda* seinen Lehrer mit dem bedeutsamen Namen desselben aus Verehrung in der Zahl der Mehrheit.

अतीतद्वैतमानतः d. i. „Vom Lichte dessen aus, das die Entzweyung überstiegen hat. Dazu sagt der Scholiast: **अतीतं द्वैतं यस्मात्त-
तीतद्वैतम् प्रत्यगात्मतत्त्वम् १ तस्य भानं साक्षात्कारस्तस्माद-
तीतद्वैतमानतः १ अतीतद्वैतभावत इति पाठे तत्त्वज्ञानविध्व-
स्तनिखिलमेव ब्रह्मात्मत्वादित्यर्थः १** D. i. „Das, von wo her die Zweyheit überstiegen, ist das über die Dualität erhabene Dies-Du des nachfolgenden Geistes. Sein Leuchten ist Vergegenwärtigen (Offenbaren). Daher heisst es: „Von dem die Zweyheit überstiegen habenden Leuchten her.“ Liest man aber: Von der inneren Beziehung, **भावतः** welche über die Zweyheit, hinausgegangen; so ist der Sinn dieser: „Von der inneren Beziehung des Brahma und des Geistes her, in welcher durch Erkenntniss des: Dies-Du, (Subject-objects) alle Trennung aufgehoben ist.“ Man sieht, wie hier der Standpunct vermittelter Erkenntniss behauptet werde.

S. 1. Z. 5. Da die Schlusstheile der Væden, auf die vorzüglich die Philosophie gegründet ist, welche *Vædānta*: (*Væda-anta* *Væden-Ende*, auch der Endzweck, das harmonische Gewisse der Væden) genannt wird, den allgemeinen Namen *Upanishad* tragen, dieser Name aber schon an sich auf das Princip der Philosophie deuten soll; so wird derselbe von den Vædāntinen, wie von *Śaṅkara*, *Ānanda* u. a. (Chrestom. Sanskr. I. 151. 165. f.), so von unserem Scholiasten besonders erklärt. Er sagt nämlich: **उपनिषच्छब्दो ब्रह्मैकसा-
क्षात्कारविषयः १ उपनिपूर्वस्य क्विप्प्रत्ययान्तस्य षट्पदविशरण-
गत्यवशादनेष्टित्यस्य धातोरुपनिषदिति रूपम् १ तत्रोपशब्दः**

सामीप्यमाचष्टे तच्चसङ्कोचकामावात् सर्वान्तरे प्रत्यगात्मनि पर्यवस्यति १ निशब्दो निश्चयवचनः सोऽपि तत्त्वमेव निश्चिनोति तत्रैकत्ववाच्युपशब्दसामानाधिकरण्यात् १ तस्माद् ब्रह्मविद्या स्वसंशीलिनां संसारसारतामतिं सादयति विषादयति शिथिलयतीति वा १ परमश्रेयो रूपम् प्रत्यगात्मानं सादयति गमयति वा १ दुःखजन्मप्रवृत्त्यादिमूलाज्ञानं सादयत्युन्मूलयति वा १ उपनिषत्पदवाच्या सैव प्रमाणम् १ तस्याः प्रमारूपायाः करणभूतः सर्वशाखासूत्रभागेषूपपद्यमानो ग्रन्थराशिरप्युपचारात् प्रमाणमित्युच्यते १

Demnach bezeichnet das Wort: *Upanishad*, die Vergegenwärtigung der Einheit des Brahma. Es ist gebildet durch Setzen der beyden Präpositionen *upa* und *ni* vor die Wurzel *shad*, welche: sich bewegen, vertiefen, nachgeben u. d. bedeutet. In dieser Zusammensetzung bezeichnet *upa* Nähe, und, da kein Zusammenziehen, Verschliessen Statt hat, wird es (das Nahe) in den all-inneren (all-anderen), nachfolgenden Geist verschlungen (aufgehoben). Das Wort *ni* bedeutet ent-sammeln (von Aussen im Inneren) ent-schliessen (ent-scheiden). Dieser (der Geist) ent-schliesst auch eben das Dies-Du (Subjectobject), weil im Ausdrücke der Einheit das Wort *upa* die höhere Setzung des Gleichen bezeichnet. Daher die Brahma-Wissenschaft den selbstisch ausgebildeten, nur das Wesen der veränderlichen Äusserlichkeit besitzenden Sinn, sowohl entkräftet, zurückdrängt, unthätig macht, als den, die Form der höchsten Vortrefflichkeit habenden, folgenden Geist erkennen (in ihn eingehen) lässt, als auch so das Bewusstlose, die Wurzel des Hervorgehens in die Schmerzens-Geburt u. s. w., unwirksam macht, entwurzelt. Eben diese, mit dem Worte: *Upanishad* zu benennende Brahma-Wissenschaft ist Beweisgrund. Die grosse Bücherzahl,

welche aus den, zum Vædânta (oder *Uttara-mīmāṃsā*) gehörigen, Theilen von den Væden-Ausgaben aller Vædenschulen, besteht, und zu dieser, das Vormass der Erkenntniss (प्रमा) bildenden Wissenschaft das Werkzeug ist, wird auch, weil sie dazu dient, Beweisgrund genannt.

प्रमाणा *Pramāṇa* d. i. Beweisgrund, Beweisart, von प्र *pra* vor und मा *mā* messen, daher प्रमा *pramā* Vormass, das als wahr vorausgesetzte Wissen, an dem das übrige gemessen wird; प्रमाणा *Pramāṇa* ist dieses Messen, Beweisführen, oder auch der Beweisgrund. Dieser ist in den verschiedenen philosoph. Systemen verschieden, nämlich; Äussere Erfahrung, Schluss, Analogie, Wort (acroasis श्रुति) u. a. प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्द० Unter शब्द Wort wird das mündliche oder schriftliche, vorzüglich das in den Væden enthaltene verstanden. Daher वेदप्रमाणम् u. a.

Die Vædântinen führen ihren Beweis wohl aus den Upanishaden, aber nach dem tieferen Sinne des Wortes, शब्दार्थ. Dieser wird auch die innere Vernehmung, die wirkliche Erkenntniss der Weisen विद्वदनुभव genannt (S. 12. Z. 4. 5. u. a. O.), welche dem Selbst-überdenken स्वाध्याय folgt. Vgl. Schol. S. 8. Z. 12. Was sonst अप्रमेयम् unbeweisbar, nicht im Bereiche der Sprache und des Verstandes seyend heisst S. 1. Z. 1., ist zugleich auf andere Art प्रमेयम् das Zubeweisende, Beweisbare S. 3. Z. 6., ज्ञानत्वव्याप्यम् das durch Wissen Zuerfassende. Vgl. Anm. zu S. 1. Z. 1. oben. Auch wird, was Manu I. 3. 5. अप्रमेयम्, अचिन्त्यम् unbeweisbar, unvorstellbar heisst, dasselbst zugleich व्यक्तम् geoffenbart genannt. — Manu XII. 94. ist aber in ähnlichem Sinne wie die *Upanishad*, der *Væda* nicht als äusseres Buch genommen, sondern als Grundwissen, daher ewiges Auge der Götter und Menschen, das nicht aus einem anderen bewiesen werden kann, noch von Anderen gemacht ist, sondern gleich विधान, Manu I. 3., durch sich selbst besteht, स्वयम्मु ist.

पितृदेवमनुष्याणां वेदचक्षुः सानातनम् १

अशक्यञ्चाप्रमेयञ्च वेदशास्त्रमिति स्थितिः १

Der dies Auge besitzende Mensch soll durch den Gebrauch desselben erkennen. Dies selbstthätige Wissen ist auch Gesetz des Wissens. Daraus eben kann Brahma (das Subject - Object) erkannt werden. वेददेव ब्रह्म ज्ञातव्यम् Der Scholiast *Kullūka* sagt weiter zu अप्रमेयम् „Unbeweisbar, wenn man nicht Rücksicht nimmt auf die Beweisführung der *Mīmāṃsā*, und sofern diese nicht erkannt wird.“ अप्रमेयञ्च मीमांसादिन्यायनिरपेक्षतया १ अनवगम्यमानतया अप्रमेयमेवं व्यवस्था १ „Demnach kann und soll man aber durch *Mīmāṃsā* und durch die Grammatik und übrigen Vædāngen (philologischen Hülfswissenschaften) den ganzen, von Brahma erfüllten Sinn der Væden erkennen.“ ततश्च मीमांसया व्याकरणाद्यङ्गैश्च सर्वब्रह्मात्मकं वेदार्थं ज्ञानीयात् १ *Mīmāṃsā* oder *vitshārāṇā* soll auch nach Rāma Tīrtha besonders die Schwierigkeiten heben, das Beweisbare in den Vædānta - Sätzen zu begreifen; nicht Beweisgrund oder Erkenntnisquelle seyn; वेदान्तवाक्यप्रमेयासम्भावनापोहद्वारा न तु प्रमित्युत्पत्तौ.

In den *Sūtren*, kurzen Bestimmungen, vom Eingeleibten Geiste soll dieser, der Wahrheit gemäss याथातथ्येन, dargestellt werden. Sie haben auch sonst die Namen: शारीरकमीमांसा *Śārīraka-mīmāṃsā* und ब्रह्मसूत्राणि. Ihr Verfasser, *Bādarājaṇa* genannt, soll *Vædā-vjasa* der Ordner der Vædentheile selbst seyn, demnach etwa 1400 Jahre vor Chr. gelebt haben. — Unter den, durch आदि ange deuteten Schriften, die hierher gehören, wird auch nach unserem Schol. शारीरकमीमांसाभाष्या, der berühmte Commentar jener *Sūtren* von *Śaṅkara Ātshārja* verstanden, der ungefähr gegen das Ende des achten Jahrh. Chr. Z. gelebt, ausser diesen *Sūtren* auch mehrere Upanishaden erklärt, und wegen seiner eigenen Dunkelheit selbst viele Scho-

liasten bestätigt hat. S. COLEBROOKE'S Writers on the Védānta, in den Transactions R. A. S. II. 3. ff., wo derselbe auch den Inhalt der Sūtren in Auszügen gegeben hat. Vgl. Vjāsa l. 36. f.

S. 1. Z. 7. *Sadānanda* will hier seine, in diesem Werke beobachtete Methode kurz angeben. In der Übersetzung ist die gemeine Bedeutung des Pronomen तद् und die von तद्वत्ता beybehalten. Der Sinn ist demnach: „Weil, indem dies Buch Einleitung zum Vādānta ist, die den wesentlichen Inhaltsmomenten der Vādānta-Gesetzbücher gleiche innere Beziehung in der Einleitung anerkannt wird; so sind jene Punkte nicht ausser dem wesentlichen Zusammenhang, isolirt jedes für sich, wie in einem Aggregat, sondern in ihrer Gliederung zu betrachten. Dadurch erscheint diese Schrift zweckmässiger, weil ihre Kürze die Übersicht der wesentlichen Vādāntapunkte, und die Einsicht in ihren Zusammenhang erleichtert. — Wollte man in तद्वत्ता das तद् in dem unten bestimmten Sinne von Dies, Brahma nehmen, so würde die Stelle nicht minder passenden Sinn erhalten, nämlich: dass die wesentlichen Punkte des Vādānta auch hier nur in Beziehung auf jenes Princip der Einheit, wie jeder Theil im Ganzen, zu betrachten seyen.

अनुबन्धो d. i. innere Bestimmungs-Momente u. s. w. Diese erklärt der Scholiast so: तत्र वेदान्तशास्त्रे स्वार्थप्रतिपत्तारम् अनाश्रित्य शास्त्रस्य प्रवृत्त्ययोगादादावधिकार्यनुबन्धापेक्षा । तस्य च विषयबोधमन्तरेणाप्रवृत्तेर्विषयस्य तदानन्तर्यं विषयस्य च शक्यप्रतिपाद्यत्वसिद्धये सम्बन्धस्य विषयानन्तर्यम् प्रयोजनस्य चरमत्वम् प्रसिद्धमित्युद्देश्यपाठक्रमो विवक्षितः । तथा च शरीरकसूत्रम् । अथातो ब्रह्मजिज्ञासेति D. i.

„Weil nach diesem, nach dem Vādānta-Gesetzbuche, der, welcher sich dem, der das sich selbst zum Object Habende erlangt hat, nicht naht, zur Bethätigung des Gesetzes nicht kommt, ist zuerst

in Erwägung gebracht das Moment des Empfänglichen; da es aber kein Bethätigen ohne Kenntniss des Objects giebt, folgt dieses unmittelbar darauf; um nun die Mittheilbarkeit des Objects vollenden zu können, folgt das *Gesammtband* zunächst auf das Object. Für den *Endzweck* ergiebt sich die letzte Stelle von selbst. In dieser Ordnung soll hier die Aufeinanderfolge geschehen, auf solche Art daher das Verlangen, *Brahma* zu erkennen, seyn.“ In dem Verlangen, *Brahma* zu erkennen, naht der Empfängliche sich dem, der das sich selbst zum Object Habende, nämlich *Brahma*, erlangt hat. Vgl. स्वार्थ in WILSON's Dictionary 2. Edit. — Da स्वार्थ *Svārtha* auch: eigene Substanz bedeutet, so könnte स्वार्थप्रतिपत्तृ hier den anzeigen, der die eigene Substanz (in परमार्थ in der höchsten Substanz Væd. Sār. S. 20. Z. 4. und 6.) erreicht hat. Denn पारमार्थिकः जीवः ist der die höchste Substanz erlangt habende Lebende, welchen die Urschöpfung पारमार्थिकी सृष्टि, in sich fasst. Diese Construction प्रतिपत्तृ wäre jedoch nicht so ungezwungen als die erste. An die Bedeutung von: eigene Sache u. d. kann hier nicht gedacht werden.

S. 1. Z. 8. Der für das Verlangen, das Sittlichgute *Dharma* zu erkennen, Empfängliche ist der Beweisführende. Dieser ist der, von den zeitlichen und geistigen Thätigkeits-Beziehungen nicht abschweifende, Lebende. Weil dem Lebenden, als blos solchem, vermöge der Entstehung des Irrthums, die Erkenntniss von dem Sinne des Gesetzes nicht beywohnt, giebt der Vfr. nähere Bestimmung davon. लौकिकवैदिकव्यवहारेष्वभ्रान्तो जीवः प्रमातेरु विवक्षितः १ जीवमात्रस्य भ्रमसम्भवेन शास्त्रार्थप्रतिपत्त्ययोगात्. Nämlich der für das Vædānta - Wissen sich befähigen will, hat die Pflichten des praktischen Lebens zu erfüllen als व्यावहारिको जीवः wie er S. 6. Z. 21. f. oben beschrieben wird. Der Schol. sagt: „Das Vædenstudium soll nicht blos für das Verlangen, *Brahma* erkennen zu lernen, empfäng-

lich machen; denn das Verlangen Brahma und das Sittlichgute zu erkennen, ist gemeinschaftlich gleich. Durch ein, sich nur auf jenes beziehendes Gebot hier würde kein thätiges Leben folgen noch auch ein Erforschen des Gesetzes des Sittlichguten. — „Wird nicht der *Brāhma* zu drey Pflichten geboren? — Durch ihre Erfüllung bringt er den Verstand *manas* in Freyheit. Wenn er aber seine Schuld nicht entrichtet hat, und doch Freyheit sucht, geht er hinab. Denn im Gesetze von der Befreyung wird die Unvereinbarkeit der Forschung und des thätigen Lebens ohne Abtragung der dreyfachen Schuld erkannt. Nämlich: न तावद्वेदाध्ययनम् ब्रह्मज्ञिज्ञासाधिकारहेतुस्तस्य धर्मब्रह्मज्ञिज्ञासयोः साधारणात्वात्तन्मात्रेणोह नियमेन प्रवृत्त्यनुपपत्तेर्नापि धर्मविचारः १ — ननु ज्ञायमानो वै ब्राह्मणास्त्रिभिर्ऋणावान् ज्ञायते ० — ऋणानि त्रीण्यपाकृत्य मनो मोक्षे निवेशयेत् १ अनपाकृत्यमोक्षन्तु सेवमानो ब्रह्मत्यध इति स्मृतेः १ — ऋणात्रयापाकरणमन्तरेण मोक्षशास्त्रे विचारप्रवृत्त्ययुक्ताया गम्यमानत्वात् १ An das Studium der Philosophie, wozu hier sittliche Reinheit erfordert wird, überhaupt nicht ohne Vorbereitung zu gehen, war im Alterthume eine allgemeine Forderung. Der Vædānta unterscheidet übrigens reine Sittlichkeit und Tugend धर्म, wie Manu II. 1. ff. u. a. O., von der nicht uneigennützigen Pflichterfüllung.

S. 1. Z. 9. आपाततः d. i. aus dem Ergebnisse. Dies ist nicht zufällig, noch aus Fremdem kommend, sondern der, für den Besitz der ganzen Bedeutung des Durchdachten selbst verschaffte Blick, वेदान्तार्थापातालोचना. Der so im eigenen Geiste die Geistesgemässheit zu erkennen Suchende ist der für Vædānta Empfängliche, स्वात्मयाथात्म्यज्ञिज्ञासुर्वेदान्ताधिकारी १

S. 1. Z. 10. „In diesem, oder in einem anderen Leben.“ Durch viele Geburten vollendet, so erreicht erst der Mensch den höchsten Gang.

Denn nicht ein Gerechter, o Freund! geht den schweren Gang, wie die Gesetzbücher lehren; da jenem, der in ein anderes Leben eingeht, auch die Vermittlung des neuen Lebens zu Theil wird. अनेकजन्म-

संसिद्धस्ततो याति परां गतिम् । न हि कल्याणकृत्कश्चि-
दुर्गतिं तात गच्छतीत्यादिस्मृतेर्जन्मान्तरानुष्ठितस्यापि जन्मा-
न्तरोपकारकत्वसम्भवात् ।

S. 2. Z. 1. Das Wort: Erste bey Sternenopfer, deutet hier nach dem Schol. auf das berühmte alte Schlangenopfer, आदिशब्दोऽहीन-
सत्रसंग्रहार्थः, das vom grossen königlichen Weisen *Dshanamædhsaja* zur Zerstörung der Schlangen gebracht wurde. S. *Mahābhār.* Exord. in Chrest. Sansk. I. 126. Vgl. in WILSON's Diction. सर्पसत्रिन्.

S. 2. Z. 2. Unter: Erste, bey Brahmanen-Mord, ist das Nehmen geistiger Getränke u. a. zu verstehen सुरापानादिग्रहः.

S. 2. Z. 2. 3. „Den Schmerz, — der vom Nichtthun erregt wird.“ Diese Stelle sucht der Schol. weitläufig zu erklären. Er sagt: „Durch प्रत्यवाय (das sonst Sittlichböses, Entgegensetzung u. a. bedeutet) wird der künftige Schmerz ausgedrückt.“ प्रत्यवायशब्देनागामिदुःखमुच्यते. „Die beständigen Mittel sind die, welche den künftigen (aus der Gesetzerkenntniss folgenden) Schmerz wegen des Nichtthuns (im Unthätigen) bezeichnen. So allerdings nach den Gesetzbüchern, wo es heisst: Der die festgesetzte That nichtthuende und der eine verworfene vollbringende, und der in den Sinnes-Gegenständen sich befangende Mensch kommt zum Fall.“ अकरणो प्रत्यवायलक्षणानि नित्यानीति यावत् । ननु

अकुर्वन् विहितं कर्म निन्दितञ्च समाचरन् ।

प्रसङ्गश्चेन्द्रियार्थेषु नरः पतनमृच्छति ।

इति स्मृतौ. Das Nichtthun wird hier dem Suffixum शतृ der indischen Grammatiker gemäss, h. i. wegen der Bedeutung des Participium præs. act. vom Schol. als positiv, als Thun betrachtet und dargestellt;

weil auch aus dem, welchem keine innere Beziehung zukommt, das nicht entstehen kann, was eine innere Beziehung hat, अभावाद्भावोत्पत्तेरनुपपत्तेरिति वदामः. Denn eine, sofern wesenhafte Wirkung muss eine ebenso wesenhafte Ursache haben. भावरूपस्य हि कार्यस्य भावरूपं कारणमिति, Selbst von dem, dem Wesen Entgegengesetzten, vom Grunde aller Dinge, dem Bewusstlosen, wird gesagt: Es habe die Form innerer geistigen Beziehung; es ist sofern wesenhaft als Moment darin, भावरूपम् S. 3. Z. 18.

Der Sch. setzt hier bey: „Nicht hervorbringend, die Bedeutung der Zerstörung des empfangenen Schlechten habend sind die beständigen Mittel. So wird die beständige That bestimmt. निर्निमित्तान्युपात्तदुरितक्षयार्थानीति नित्यकर्मलक्षणम् १ Der Vfr. scheint hier auf die aus dem Wissen, dem reinen Begriffe gemäss erfolgende That zu deuten: wovon in Manu I. 28. ff. Er fährt fort: „Daher machen auch diese Bemerkung die Unterrichteten, wenn sie, in der Zeit der Befolgung des Beständigen u. d., einen aus Schläfrigkeit und Achtlosigkeit von Anderem abhängigen Menschen sehen. Wenn und wiefern er im Ausführen des Beständigen und Hervorgebrachten begriffen wäre, würde ein Aufheben des eingenommenen Schlechten bey ihm eintreten. Aber er hat nicht das Festgesetzte gewirkt; deswegen wird er künftig Schmerz haben u. s. w. अत एव नित्याद्युनष्टानकाले निद्रालस्यादिपरवशं नरमालोक्य शिष्टैर्लक्ष्यते १ यद्यस्य यथावन्नित्यनैमित्तिकानुष्ठानम् अभविष्यत्तदा सञ्चितदुरितक्षयो भविष्यन्न चायं विहितमकार्षीत् १ अतः प्रत्यवायी भविष्यतीति ० Die Mittel des Schmerzens vom Nichtthun, (im Unthätigen) sind also die beständigen, welche durch Erkennen-machen den Schmerzen veranlassen. अकरणे प्रत्यवायसाधनानि प्रत्यवायज्ञापकानि नित्यानि.

Die übrigen, unter dem genannten ersten angedeuteten, Mittel sind die fünf grossen Opfer (Vollbringungen) सन्ध्यावन्दनादीनीत्यदिपदात् पञ्चमहायज्ञादियरुः १ In Manu III. 67. ff. werden sie weiter bestimmt. Alle diese Mittel sollen nur das Böse schwächen, das Denken reinigen, zur Freyheit führen. Der in der Selbstthat erfreute Mensch soll Vollendung erlangen. तथा च स्मृतिः

स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः १ स्वकर्मनिरतः सिद्धिं यथा विन्दति तच्छृणु ० — Die Stufen zur Vollendung schliesst er mit: ततश्चित्तस्य प्रत्यक्प्रवणाता ततस्तत्त्वमस्याद्विवाक्यार्थप-

रिज्ञानं ततो ऽविद्योच्छेदस्ततः स्वात्मन्यवस्थानमिति १ Nicht zu übersehen ist, was hier als der letzte Punct der Vollendung angegeben wird, das Bestehen im individuellen (Selbst) Geiste.

S. 2. Z. 3. नैमित्तिकानि d. i. Die auf das Hervorgebrachte sich beziehenden, durch Zeit-Entwicklung des Lebenden bestimmten, in der Hervorbringung selbst seyenden. Hierher gehören die Gebräuche von der Empfängniss an bis zum Tode, welche in Manu II. 26. ff. 176. III. 76. VI. 35. ff. weitläufig auseinander gesetzt werden.

S. 2. Z. 5. सगुणाब्रह्म ० Der Schol. sagt: Von eifriger tiefer Betrachtung निदिध्यासनात् von dem Wunsche, ein Object zu haben, her (vgl. अभिध्याय Manu I. 8.), bestimme der Vfr. die Unterscheidung. Vgl. S. 17. Z. 23. f. *Brahma* neutr. ist als höchster Geist निर्गुण ohne die *Guṇa*-Theilung; *Brahmā* masc. nach und in der Theilung der ursprünglich einigen drey *Guṇen* ist der Eingeleibte प्राणशरीर mit लिङ्गशरीर, wovon unten S. 7. Z. 22. Die durch Verstandesthätigkeit, von dem der Cultus sein Entstehen hat, gebildeten haben in den *Guṇen* die Verstandesform. Da *Guṇa* auch Schnur heisst, wird *Brahmā* von den Dichtern u. a. als in *Guṇen* gebunden dargestellt, z. B. im Drama *Prabodha-tshandrodaja*. — *Śāṇḍilya* ist ein alter Weise, von dem die Kanjākubdsha-Brahmanen-Familien abstammen sollen. Die von

ihm überlieferte Wissenschaft ist enthalten in *Tshandogja-Upanishad*, wo der Vfr., nachdem er so begonnen: „Dies Ganze ist wahrhaft Brahma,“ fortfährt: „Er stelle die mit Opfer verbundene Betrachtung an, der im Verstande Bestehende (in den Gunen befangene), der im Leibe des Lebens ist, der Lichtähnliche, u. s. w. So wird diese Wissenschaft in dem, „das Feuer-Geheimniss,“ genannten Theile des *Jadshur-væda* beschrieben mit: „Er mag ehrend dem Geiste beywohnen, dem im Verstande bestehenden, den Leib des Lebens habenden.“ Und in *Vṛihad-āraṇjaka*: „Dieser im Verstande bestehende, eingelebte Geist, leuchtend, wahrhaftig u. s. w. शाण्डिल्यविद्या नामैत.

त्सर्वं खल्विदम्ब्रह्म १ इत्युपक्रान्य सक्रतुं ध्यानं कुर्वति मनोमयः प्राणशरीरो भारूप इत्यादिना क्वान्दोग्ये विहिता १ वाजिनामग्निरहस्याख्ये ऽपि काण्डे स आत्मानमुपासीत मनोमयम्प्राणशरीरम् इत्यादौ १ उक्ता बृहदारण्यके च मनोमयो ऽयं पुरुषो भाः सत्य इत्यादौ ०

Man bemerke den Unterschied zwischen *Brahma* g. neutr. dem höchsten Geiste und *Brahmā* g. masc. dem lebendigen Geiste. Dieser ist der durch die Trennung der Gunen aus der Einheit des Subject-Objects getretene, *Hiraṇjagarbha* S. 7. Z. 22. unten. Vgl. COLEBROOKE in den Transact. R. A. S. II. 32. In der Trennung ist der Anfang der Entwicklung der Momente des Geistes auseinander; demnach auch das Princip und der Anfang der Mythologie. Da *Brahma* für uns seiner Bedeutung nicht entspricht; so brauche ich ofters für den dadurch bezeichneten Hauptbegriff des Vædānta, das unserem philosophischen Publicum bekanntere Subjectobject, welches ihm in der Bedeutung am nächsten kommt.

S. 2. Z. 7. बुद्धिशुद्धि. Nach Manu V. 109. wird Vernunft durch Wissen rein, बुद्धिर्ज्ञानेन शुध्यति. Diese gereinigte vermittelte

Vernunft ist von बुद्धि als der Naturvernunft wohl zu unterscheiden.

S. 2. Z. 11. „Die Welt der Väter“ u. s. w. vgl. Chrest. Sanskr. I. 155. Die ohne Wissen विद्या, durch ihre That in die Welt der Väter (*Manes*) kommen, sind noch nicht den Gang der Freyheit gegangen, von wo aus keine Wiederkehr ist, wohl aber die in die Welt der Götter, welche die des Brahma selbst ist, der alle in sich begreift. देव-लोकशब्दितब्रह्मलोकगतानां पुनरावृत्त्यभावोऽवगम्यते । Die den in den Gunen befangenen Brahmā fassen, sind auch geeignet für die Wissenschaft des über die Gunen Erhabenen, für die Richtung auf Eines im Gebiete der Reinheit. Nur aus dem Wissen der Bedeutung der Vædānta-Reden von dem durch sich Seyenden ist Freyheit. स्वयम्भवेद्वेदान्तवाक्यार्थज्ञानादिव मुक्तिरिति In Manu III. 192 — 285. sind weitläufig auseinander gesetzt die indischen Begriffe von den Vätern, ihrer Abstammung, ihrem Charakter, ihrem Aufenthalte, ihren Hervorbringungen, ihrem Verhältnisse zu den Göttern und Menschen, von den ihnen zubringenden Opfern, um ihr Gebiet zu erreichen u. a. m. Bey ihrer Vergleichung mit den *Manes* der Römer ist zu beachten, dass die Väter पितरः bey den Hindu eine wesentlichere Stelle einnehmen, als die *Manes* bey jenen.

S. 3. Z. 6. जीव Der Lebende, oder जीवात्मन् der lebendige Geist, hat mehrere Stufen der Entwicklung und der Beziehung auf Brahma परमात्मन् den höchsten Geist, die im Folgenden auseinander gesetzt werden. Daher seine verschiedenen Namen. In der höchsten Stufe ist er in प्रत्यगात्मन् dem nachfolgenden Geiste, wovon ausführliche Erklärung gegeben wird S. 10. Z. 14. S. 12. Z. 4.

Das Höchste ist dem Vædānta das reine Denkende, das die Einheit des lebendigen Geistes und des höchsten Geistes ist, also das höchste Object-Subject selbst begreift.

विषय Object u. s. w. Merkwürdig ist, was hier der Schol. über die Art der Identität des Verschiedenen, dann über die Objectivität dessen sagt, was erst durch Erforschung objectivirt werden soll, nämlich: क्षीरनीरवत् परस्परविभिन्नयोः समानाभिहारस्यैकशब्दार्थत्वाज्जीवब्रह्मयोरपि स्वरूपतो भिन्नयोरैक्यम् मिश्रीभाव इति शङ्का स्यात् सा मा भूदिति व्याचष्टे १ D. i. „Weil das Wort Einheit (Einstimmung) hier die Bedeutung des (wechselseitigen) gemeinschaftlichen Aneignens des Eigenthums des Andern von zwey untereinander, wie Milch und Wasser, Verschiedenen hat, haben auch das Leben und Brahma, die nach ihrer Selbst-Form geschieden sind, eine Einheit, die eine Art der inneren Beziehung der Mischung (der Vereinigung) ist. Dies wäre hier unbedenklich, sagt der Vfr., und setzt hinzu:“ चैतन्यस्य शुद्धत्वं सर्वधर्मातीतत्वमेकरसत्वं १ ननु कथं शुद्धचैतन्यस्य विचारविषयत्वं यावता प्रागपि विचारात्तत्त्वप्रकाशं स्वयमेवावभासत इत्याशङ्क्य स्वरूपेणावभासमानत्वेऽपि परिपूर्णसच्चिदानन्दप्रत्यक्सवरूपतया अज्ञायमानत्वाद्विषयत्वोपपत्तिरित्यभिप्रेत्याह १ D. i. „Das Gereinigtseyn des Bewusstseyns ist das, sich über alle äussere Pflicht (über die Trennung, die im Sollen des Verstandes liegt, durch Erfüllung) Erhobenhaben, das von einem Gefühle Begeistetseyn. Wie hat das gereinigte Denken solche Objectivität für die Erforschung, dass dadurch selbst vor der Erforschung seine Selbst-Offenbarung durch sich schon einleuchte? Auf dieses Bedenken sagt er; Gerade indem es sich durch Selbstform offenbart, ist vermittelt der Selbstgestaltung des erfüllten (concreten), seyenden, denkenden, seeligen, nachfolgenden (lebendigen Geistes), wegen seines Nichterkanntwerdens, seine Objectivirung geeignet.“ Zu dieser Absicht erklärt er: प्रमेयत्वं ज्ञातत्वम् १ अयम्भावः १ ब्रह्मात्मवस्तुनो विषयस्यात्यन्ताप्रसिद्धौ न वि-

चारप्रवृत्तिः सम्भवति १ उद्देश्यविषयाप्रसिद्धेस्तथा यातवत् प्रसिद्धौ च न विचारप्रवृत्तिरनुपयोगात् तथाच केनचिद्रूपेण प्रसिद्धम्ब्रह्मात्मवस्तुदृश्यं विचारेण तद्याथात्म्यं निर्णयं ० D. i. „Die Beweisbarkeit ist Erkenntheit (schon J्ञातत्वम्, nicht erst ज्ञेयत्वम् Erkennbarkeit). Dieses ist der Sinn. Wenn das Object, dem das Brahma - Geistes - Wesen zukommt, ein unübersteigliches Nichtoffenbarseyn hätte, wäre es nicht möglich, sich (wie man soll) seiner Erforschung zu widmen; weil das darzustellende Object auf diese Art nicht offenbar wird, und weil und wiefern erst, wenn es offenbar ist, sich seiner Erforschung zu ergeben, nicht unzweckmässig ist. Demnach ist erst, nachdem das, in welcher Gestalt es seyn mag, geoffenbarte Brahma - Geistes - Wesen dargestellt ist, durch Erforschung seine wahrhafte Geistigkeit zu vergewissern.“

S. 3. Z. 11. „Mit glühendem Haupte.“ Der Schol. sagt: „Wie von den Strahlen der Mittagssonne in der heissen Jahreszeit gebrannt“ nämlich eilt er, dem lebendigen Unterricht zu. Nach Manu II. 245. soll der Studierende vor seiner Scheidung vom Lehrer diesem kein Geschenk geben, aber nach seiner Zurückkunft nach Hause ein kostbares.

S. 3. Z. 16. असर्प ० Der Schol. setzt hier bey: ननु कथम् अवस्तुनो निरात्मकस्यारोपो यावता क्वचिदृष्टपूर्वस्य सत एव क्वचिदारोपो दृष्टः १ उक्तञ्च भट्टाचार्यैः १ अध्यस्यते स्वपुष्पत्वमसत्कथमवस्तुनि प्रज्ञातगुणसत्ताकमध्यारोप्येत वा न वेति १ उच्यते संस्कारजन्यो हि भ्रमस् तत्सिद्ध्ये पूर्वप्रतीतिमात्रम् अपेक्ष्यते १ न पुनः पूर्वप्रतीतस्य परमार्थसत्त्वमपि व्यतिरेकाभावात् १ D. i. „Wie hat das Unwesentliche, Ungeistige eine Erhebung, welche, indem es dadurch irgendwo zuerst wahrgenommen wird, auch irgendwo als Erhebung wahrgenommen wird? Von philosophischen Lehrern aber wird gefragt: Wie wird das Nichtseyende zum

Aether - Erblühen (zur Brahma - Form - Bildung) im Nichtwesen aufgerichtet, wenn schon wohl das, mit erkannten Eigenschaften Existenz Habende zur höheren Potenz erhoben werden mag oder nicht? Denn man sagt: Das Abweichen (bey der Erhebung in dem Wesen zur Güntheilung) sey Vollkommenheit erzeugend (Ausbildung, Reinigung hervorbringend. S. WILSON's Dict. संस्कार). Zur Vollendung werde daher nur auf die Kenntniss des Ersten (Vorausgehenden) Rücksicht genommen. Aber das zuerst Bekanntgewordene (Emporgekommene) hat noch nicht die Wirklichkeit der Wahrheit (der höchsten Substanz), weil die Erhebung der Unterscheidung fehlt. — Zu Z. 17. वस्तु ० setzt der Scholiast: ननु ब्रह्मण एव वस्तुत्वे जीवस्य शुक्तादेश्चावस्तुत्वात् कर्तृत्वाद्यध्यारोपे रजताद्यध्यारोपे चाव्याप्तिः स्यादिति चेन्न १ ब्रह्माण्येव जीवत्वस्यापि कल्पितत्वात् कर्तृत्वादेश्च सोपाधिकभ्रमतयोपाध्यनुरक्ते ब्रह्माण्येवाध्यारोपात् १ ततश्च सत्यवस्तुनो मिथ्यावस्तुना सम्भेदावभासो ऽध्यारोप इत्युक्तं भवति १ एतेन चिद्भेदयोः परस्परतादात्म्याध्यासे शून्यमेव जगतस्तत्त्वं स्याद् अध्यस्तस्य मिथ्यात्वादिति केषाञ्चिच्चोद्यं निरस्तं १ भ्रमकाले परिस्फुरदंशस्य मिथ्यात्वे ऽप्यपरिस्फुरतो ऽशान्तरस्य विद्यमानत्वात् तदुक्तमभियुक्तैः १ अध्यस्तमेव हि परिस्फुरति भ्रमेषु नान्यत् कथञ्चन परिस्फुरति भ्रमेषु १ किञ्चानृतद्वयमिहाध्यसितव्यमिष्टं स्याच्चेत्तदा भवति चोद्यमिदं त्वदीयम् १ सत्यानृतात्मकमिदं मिथुनं मिथश्चेदध्यस्यते किमिति शून्यकथाप्रसङ्ग इति च १ तस्माद्युक्तमुक्तं वस्तु सच्चिदानन्दाद्वयम्ब्रह्म तस्मिन् ज्ञाने तत्कार्याकिलजडसमूहस्यावस्तुनो ऽध्यारोप इति १ D. i.

„Wenn man sagt: Weil, da Brahma die Wesenheit hat, dem Lebenden keine Wesenheit zukommt, wie der Austermschel kein Silbergehalt,

mag, auch bey der Erhebung der Thätigkett des Handelnden u. s. w. über die erste Erhebung, (im Lebenden) doch keine wahrhaft durchdringende Aenderung eintreten, wie der Austermuschel der Silberschein keinen Silbergehalt giebt; so wird widersprochen. Weil selbst in Brahma die Lebensform gebildet ist, und weil des Handelnden Thätigkeit u. d. a. bey dem, mit den Naturformen verbundenen Abweichen, da Brahma die unterscheidende (reine) Gedankenform liebt, auch eine Erhebung über die erste Erhebung hat. Es wird daher behauptet: Die höhere Erhebung sey die Offenbarung (nach der Trennung) des Zusammenflusses des Wesens der Wahrheit mit dem falschen, (dem Wahren entgegengesetzten) Wesen. Dabey wird von Einigen die Frage aufgeworfen: Soll dadurch, dass das Denkende und das Unempfindliche wechselseitig durch Identität in- und übereinander gesetzt werden, nun das L e e r e der Grund der Welt seyn, weil ein jedes, in und für das Andere gesetzt, nicht mehr wahr ist? Darauf wird von den Unterrichteten geantwortet: Jene Behauptung ist darin gegründet, dass, indem zur Zeit des Abweichens das sich aufschliessende Moment in das Unwahre (Unrechte) tritt, es selbst als ein vom unaufgeschlossenen Moment (verschiedenes) Anderes existirtend erscheint. Denn das in das Andere gesetzte (urhaft, Moment in und mit dem Anderen Seyende) ist es eben, was sich aufschliesst in den Abweichungen; nicht ein Anderes schliesst sich irgend wie im Abweichen auf. — Die Obige Einwendung gilt nur dann, wenn man verlangt, dass das unwahre Zwey in das Andere gesetzt werden solle. Wenn (aber) diese (erste) vom Wahren und Unwahren begeisterte Paarung eine wechselseitige Ineinandersetzung ist, wie? Sagt der thörichte Schwätzer vom Leeren. Darauf gilt der Satz: Das Wesen ist das denkende, seyende, seelige, nichtentzweyte Brahma (Subjectobject); darin ist im Bewusstlosen die höhere Erhebung (अध्या-रोप) des Nichtwesens, das in der Vielheit alles Unempfindlichen besteht, welches von jenem Bewusstlosen die Wirkung ist,“

S. 3 Z. 19. ज्ञानविरोध्यज्ञानमित्युक्ते ज्ञानप्रागभावे प्रसङ्गं व्युद्ध्यति भावरूपम् उत्तरज्ञानविरोधिपूर्वज्ञानव्युदासाय । सदसद्भ्यामनिर्वचनीयमिति मिथ्याज्ञानव्युदासाय त्रिगुणात्मकमिति । यद्वा ज्ञानविरोधित्वं ज्ञानापनोद्यत्वं तदेवाज्ञानत्वमित्यज्ञानलक्षणम् । न च ब्रह्मात्मैकत्वज्ञानापनोद्यप्रपञ्चे ऽतिव्याप्तिस्तस्याज्ञानोपादानकत्वेनाज्ञानानतिरेकात् । नाप्यज्ञानात्मसम्बन्धे ऽतिव्याप्तिः । असङ्गस्वभावस्य चिदात्मनो ऽज्ञानसम्बन्धस्याज्ञानाधीनत्वात् तस्याप्यज्ञानात्मत्वोपपत्तेः । — अव्याप्यसम्भवयोस्तु शङ्कैव नास्ति ज्ञानेनाज्ञानबाधस्य प्रसिद्धत्वात् । न च पूर्वज्ञाने ज्ञानप्रागभावे चातिव्याप्तिः पूर्वज्ञानस्य ज्ञानापनोद्यत्वनियमाभावादिच्छादिवृत्त्यन्तरोत्पत्त्यापि तदनपनोददर्शनात् । इह च नियमेन ज्ञानापनोद्यस्याज्ञानत्वाद्युपगमात् । प्रागभावस्य च प्रतियोग्युत्पत्तिमात्रविरोधिनस्तदपनोद्यत्वाभावात् । न ह्यनुत्पन्नः प्रतियोगी कस्यचिदपनोदकः सम्भवति । अतो न तयोरतिव्याप्तिः । ननु ज्ञानस्यापि ज्ञानोत्पत्तिर्नान्तरीयकतया विनाशाश्रयणात् । कथं ज्ञानापनोद्यत्वमिति चेन्न । ज्ञानोत्पत्त्यनन्तरं विलम्बाभावाभिप्रायेणाज्ञाननाशस्य ज्ञानोत्पत्तिर्नान्तरीयकतया विनाशाश्रयणात् । — ज्ञानोत्पत्तिर्नान्तरीयकताबाधो युक्तेराश्रयणात् । भावाभावयोस्तु क्षणमात्रमपि सहभावानुपपत्तेरित्यस्ति प्रागभावाद्वैषम्यमज्ञानस्येति । सदसद्भ्यामनिर्वाच्यमित्यपरं लक्षणम् । अथापि पूर्ववदेवातिव्याप्यादिपरिहारो द्रष्टव्यः । नेदमसम्भवि । अज्ञानस्य सत्त्वे चिदात्मवद्वाधा-

भावप्रसङ्गात् १ असत्त्वे च ० D. i. „Indem der Vfr. sagt: „Dem Wissen entgegengesetzt sey das Nichtwissen;“ stellt er in dem, dem Wissen vorausgehenden Mangel (des Wissens) eine Eingenommenheit, eine Verknüpfung (प्रसङ्ग ein verbundenes Ergebniss) auf, welche die Form einer wirklichen inneren Beziehung hat, zur Aufstellung eines, das folgende Wissen ausschliessenden, früheren Wissens. Es soll durch die beyden, das Seyende und das Nichtseyende nicht zu erklären seyn; zur Aufrichtung (Erhebung) eines unwahren Wissens (aber) soll es (das Bewusstlose) von den drey *Gunien* erfüllt seyn. Oder das Bewusstlose wird so bestimmt: Weil die Ausschliessung des Wissens (Entfernung des Wissens ist,) nur daher ist sie die Bewusstlosigkeit. Auch ist in der Ausbreitung dessen, was durch das Wissen der Einheit des Brahma-Geistes entfernt werden soll, keine innige (umändernde) Durchdringung; weil dieser (der Ausbreitung) durch unmittelbares Anziehen (Einziehen) des ergiebigen Stoffes des Bewusstlosen doch kein Vorherrschen (keine Übermacht) des Bewusstlosen zukommt. Noch ist selbst in der Verbindung des Bewusstlosen mit dem Geiste eine innige Durchdringung. Denn weil, da doch der urdenkende Geist eine uneingenommene innere Selbstbeziehung hat, das Band mit dem Bewusstlosen vom Bewusstlosen abhängig würde; so müsste daraus (aus solcher Durchdringung) hervorgehen, dass er (der Geist) vom Bewusstlosen erfüllt würde. — Es ist also kein Zweifel an der Nichtdurchdringung und Unangemessenheit. Denn die Aufhebung des Bewusstlosen durch das Wissen ist anerkannt. Auch ist im vorausgehenden Wissen und in dem, dem Wissen vorausgehenden Mangel des Wissens keine innige Durchdringung. Denn es giebt für ein vorhergehendes Wissen kein Gesetz (keine Bestimmung) einer Wissensentfernung, da selbst seine Nichtentfernung aus dem Entstehen der anderen Bewegung des Verlangens u. s. w. eingesehen wird; dann, weil hier zugegeben wird, dass es eine Bewusstlosigkeit des, dem Gesetze gemäss, durch Wissen

Verknüpfung

Notwendigkeit der Entfernung des Bewusstlosen durch das Wissen

Zuentfernenden gebe; und endlich weil, indem das im vorausgehenden Mangel der Existenz Seyende (das vorerst Nichtexistirende) selbst schon auch dem blossen Entstehen eines Anderen, nur im Gegensatze mit ihm wirkend-existirenden, entgegen ist; so kann jenem auch keine Ausschliessung von diesem zukommen. Denn das noch nicht Entstandene, welches nur im Gegensatze mit einem Andern existirt, kann nicht ein Anderes ausschliessend seyn. Es giebt daher keine innige Durchdringung von beyden, [wie von zwey Polen, oder auch von zwey Factoren, nach dem, wie das vorausgehende Wissen, und der dem Wissen vorausgehende Mangel des Wissens hier betrachtet werden]. Gewiss kommt dem Wissen selbst Hervorbringung des Wissens zu, da durch Verinnerlichung [Er-innerung] nicht ein Zurückziehen in das Verschwinden ist“ [die Subjectivirung eben offenbar wird]. „Wie ist es [das Bewusstlose] Entfernung [ein Niederschlagen] des Wissens? Wenn man so fragt, wird dies geläugnet. Unmittelbarkeit in der Entstehung des Wissens ist durch die Absicht auf Unabhängigkeit. Der Aufhebung des Bewusstlosen kommt Hervorbringung des Wissens zu, weil durch Verinnerlichung kein Zurückziehen in das Verschwinden ist.“ — In einer hier beygesetzten Wiederholung heisst es: „Nicht ein Hemmen der Verinnerlichung ist das Entstehen des Wissens, wegen des [nahen] Eingehens in die Vereinigung.“ Weil aber zwischen Existenz und Mangel von Existenz auch nur einen Augenblick Verwandtschaft [polarische Verbindung] anzunehmen, ungereimt wäre; so ist wegen der vorhergehenden Nichtexistenz das Bewusstlose gesondert [isolirt]. — Durch das Seyende und Nichtseyende ist es nicht zu erklären. Dies ist ein anderes Prædicat. Auch daraus, wie im Vorhergehenden, ist zu sehen, dass eine innige Durchdringung verworfen werde. Dieses ist nicht ungereimt. Denn, wenn dem Bewusstlosen ein Seyn zukäme, würde folgen, dass es dem Denkenden, Geistigen nicht entgegen stehe; wo aber Mangel des Seyns ist“ [folgt Unaussprechbarkeit des Bewusstlosen], u. s. w.

Das Gleichniss, womit der Lehrer S. 3. Z. 16. seinen Unterricht öffnet, wird von den Vēdāntinen häufig gebraucht. Vgl. RAMMOHUN ROY's Translation of several principal books cet. of the Veds. London 1832. S. 16. u. a. Man könnte es auch in dem, wohl passenderen Sinne nehmen: „Wie wenn eine Schlange als ein Seil vorgestellt würde, das keine Schlange ist.“ Der Sprache wäre dies nicht entgegen. Denn आरोप [von रुह wachsen in der caus. Form mit der Præpos आ] Zuwachsen-machen, Beybildung, Aufstellen, Erhebung u. d. wird auch wie आरुह selbst mit dem Locativ dessen construirt, als was, für was, daher in was, ein anderes aufgebracht, vorgestellt wird. So kommt es vor S. 19. Z. 14. Damit scheinen nicht einzustimmen die Worte des Śaṅkara zu Vṛihad-Āraṇjaka अविद्यानिवृत्तये रज्ज्वामिव सर्पविक्षानापनयनाय ब्रह्मविद्यारभ्यते १ d. i. „Zur Aufhebung der Bewusstlosigkeit, wie zur Entfernung des Wissens von einer Schlange, in einem Seile, beginnt die Brahmawissenschaft.“ In Beziehung auf अध्यारोप die höhere Potenz, ist आरोप्यम् das erst Zuerhebende बीज Saame, Ursprung und प्रधान Natur. Die höhere Erhebung aber ist durch Vernehmung der Subjectobjectivität des Geistes, wovon S. 10. Z. 12. S. 12. Z. 5. 16. u. a. O. Nach Obigem wäre hier im Nachsatze der Sinn, „So ist eine Erhebung des Nichtwesens als Wesen und eine Erhebung über diese Erhebung.“ Die gesteigerte Beybildung अध्यारोप verhält sich zur ersten Erhebung zu आरोप wie Idealisierung zur Materialisierung oder Subjectivität zur Objectivität. Das Äussere wird innerlich, das Objective wird subjectiv, und zwar nach S. 12. Z. 4. ff. durch Regressus, Rückschluss अपवाद, wodurch Reinigung, Erhebung der Vernunft über die Gegensätze रागद्वेष des Verstandes, Vollendung im nachfolgenden, lebendigen Geiste ist. S. 12. Z. 4. ff. — Allgemein scheint immer der Sinn der Worte genommen zu werden, wie ich ihn in der Übersetzung habe. Vgl. RAMMOHUN ROY a. a. O., wo er sagt: God is the [— efficient — and — also the] material

cause of the universe,—as a rope, at an inadvertent view taken for a snake, is the material cause of the conceived existence of the snake, which appears to be true by the support of the real existence of the rope. Damit stimmt auch der Sinn der anderen Vergleichung unseres Scholiasten, nach der die Welt so wirklich erscheint, als die Perlen-Auster-Muschel, Silber, bis sie näher gesehen wird.—Wie man aber auch diese Vergleichung nehme, was im Ursprunge der Dinge behauptet wird, ist nur dieses: Dass die gewordenen Dinge nicht so seyen, wie sie erscheinen, sondern eine andere Wirklichkeit haben. Kṛishṇa Mīśra, der Vfr. des Drama *Prabodha Tshandroaja*, giebt eine andere Vergleichung von आरोप und अध्यारोप, nämlich im Eingange:

मध्याह्नार्कमरीचिकास्विव पयःपूरो यदज्ञानतः
 खं वायुर्बलनो बलं क्षितिरिति त्रैलोक्यमुन्मीलति ।
 यत्तत्त्वं विदुषां निमीलति पुनः स्रग्भोगिभोगोपम्
 सान्द्रानन्दमुपास्महे तदमलं स्वात्मावबोधं मरुः ११ १ ११

D. i. „Was wie ein See in den, von mittäglichen Sonnenstrahlen wieder-scheinenden Sandebenen, so von dem Bewusstlosen her als Aether, Luft, Feuer, Wasser, Erde in drey Welten sich aufschliesst, ausbreitet,—was sich weiter (von daher in höherer Stufe) als das Dies-Du der Weisen, ähnlich einer Schlange an den, einen Blumenkranz um den Hals Tragenden, anschliessend bildet, das verehere ich als die seeligste, reine, ihren eigenen Geist erkennende Macht,“ d. i. den Absolut-selbst-bewusstseyenden, persönlichen Geist.—Hier kommt nichts von Illusion (*Mājā* in der Trennung u. d.) des engl. Übersetzers vor. Statt आरोप Erhebung des Vāedānta, ist hier उन्मीलति es erwacht, schliesst sich auf wie eine Knospe u. d. von मील blinzeln, sich halb öffnen, und statt अध्यारोप Erhebung über die Erhebung ist निमीलति schliesst sich zu, u. d. m. So sind hier die zwey Bildungen der Natur und des Geistes, der äus-

seren Welthervorbringung und ihrer Idealisierung angedeutet, die im Vædānta weitläufig bestimmt werden.

वस्तु *vastu*, von वस् *vas* wohnen. Wesen ist selbst परमार्थ die höchste Substanz und Geist, denkend und seyend, zu vergleichen mit οὐσία, bey Aristot. Metaph. p. 249. (Ed. BRANDIS) — οὐσία τις αἰδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν — Dem Wesen entgegengesetzt ist als Negation अवस्तु *avastu* das Nichtwesen, sonst auch अनृत *anrita*, das Unrechte genannt. In der engl. Übersetzung des *Ātma-bodha* (dessen Aechtheit hier dahin gestellt bleibt) giebt TAYLOR den 13. Sloka mit: That unintelligent principle, which is from the beginning, and is indescribable, is called the original accident (der Urzufall). Der Schol. sagt: वस्तुनि परमार्थसत्यवस्तुनो ऽनिर्वचनीयस्यारोपः. „Im Wesen, das die höchste Substanz ist, ist die Erhebung des unaussprechbaren Nichtwesens.“ Es ist तमोभूतम् das Dunkle, Bewusstlose, von dem es in den Væden heisst, न चाग्रे नासीत् „Und nicht war es zuerst nicht.“ Denn es ist δύναμις देवात्मशक्ति Macht des Geistes Gottes, und zwar in der Form seines eigenen Wollens इच्छारूपा, so wie der Geist स्वेच्छामयः प्रभुः Vgl. As. Res VIII. 393. 426. XVII. 211. 213. ff. — Sofern dem Bewusstlosen schon eine Form, ein Anfang von Seyn gegeben wird, oder eine innere Beziehung भाव zum Denkenden, heisst er auch क्वाया *tshhājā* Schatten, प्रतिविम्ब *prativimba* Gegenbild, und सर्वज्ञगन्मूर्तिः die materielle Form des Universums, worin der Geist eine Beziehung auf sich hat. Sammt der Vielheit des Unempfindlichen जडसमूह, ist das Bewusstlose zu vergleichen mit μὴ ὄν als dem Nichtseynsollenden, dem Unrechten अनृत, mit ὄλη, und ὑποκείμενον bey Aristot. Metaph. u. a. — Es soll überall durch Wissen aufgehoben werden, nicht so, wie es zuerst erscheint, bleiben. जड *dshadā*, auch जल *dshala*, Wasser, Kälte, Unempfindlichkeit, von जल *dshal* decken, bergen, ist in Manu l. 8. 10. 11. das, was der Durchsichseyende zuerst entkommen liess, Wasser आपः,

नाराः, नरसूनवः. Weil dieses nur Moment in einem Ganzen ist, kann man von ihm nicht sagen, dass es existire. So wird es daher nur als des Geistes früherer Weg, Gang, Substrat seiner Bewegung अयन *ajana* betrachtet, der deswegen नारायणा *Nārāṇa* genannt wird (Manu I. 10.), dem es nicht fremd ist, sondern in inniger Beziehung mit dem denkenden Geiste. Hier ist eben der grosse Unterschied, den vom Vāedānta der *Sāṅkhya* hat, welchem Natur und Geist ursprünglich einander fremd und unabhängig von einander sind. S. As. Res. XVII. 212.

भावरूपम् „Die Form geistiger Beziehung habend.“ Der Scholiast giebt davon folg. Erklärung: अभावप्रतियोगि यज्ज्ञानं तत् किं साक्षिचैतन्यं स्यात् १ साक्षी चेतेत्यादिश्रुतेस्तस्यापि ज्ञानत्वप्रसिद्धेः १ किम्बान्तःकरणावृत्तिः विज्ञानेन वा १ ऋग्वेदं विज्ञानातीति विज्ञानशब्देन बुद्धेः श्रवणात् १ अथवात्मगुणास्तथात्वेन च ज्ञानस्य वैशेषिकतन्त्रे प्रसिद्धत्वात् १ तत्रायो नाभावप्रतियोगी तस्य नित्यत्वात् १ द्वितीये ज्ञानशब्दस्यौपचारिकत्वेन तदभावस्य मुख्यतो ज्ञानत्वायोगात् १ येन वा पश्यतीत्यारभ्य प्रज्ञानेत्रम् प्रज्ञाने प्रतिष्ठितम् प्रज्ञाने त्रिलोक इत्यन्तेन प्रज्ञाशब्दवाच्यप्रत्यक्चैतन्यव्याप्तस्यैव चक्षुरादिद्वारकबुद्धिपरिणामस्य सङ्कीर्तनात् १ D. i. „Das Bewusstseyn, welches mit dem Mangel der inneren Beziehung (der geistigen Wirklichkeit) im genannten Gegensatze (wie Object und Subject) wäre, wie könnte dies der bezeugende Bewusstseyende haben (da der Mangel nicht Object seyn kann)? Denn nach den Vāeden ist der Zeuge, der Betrachtende (Bewusstseyende); weil sein Wissen anerkannt ist. Zudem ist die Thätigkeit des inneren Wahrnehmungsvermögen eben durch gegenständliches Wissen (Bewusstseyn), da man auch in dem

Satze: „Er versteht den Rīgvæda,“ unter dem Worte: Verstehen, die vernehmende Vernunft denkt. Oder भावरूपम् (das die Form innerer Beziehung Habende) bedeutet hier eine geistige Eigenschaft, weil auf diese Art (unter dieser Bedingung) nach der Lehre der Vaiśeṣhiken das Wissen erkannt wird. Hier ist der Erste nicht mit dem Mangel der Wirklichkeit im Gegensatze, weil er ewig ist; im Zweyten aber wäre, dem Verlangen gemäss, sich durch das Wissenswort zu ergänzen, dieser Mangel vom Ursprünglichen (vom anfangs Vorstellenden S. Væd. Sāra S. 4. Z. 21.) her in der Bewusstlosigkeit ungereimt. Oder weil der, welcher vom nachfolgenden (lebendigen), mit dem Prædicat der Erkenntniss zu benennenden, Geiste durchdrungen ist, und der die volle Reife der Umwandlung durch die, die Vermittlung des Auges und der übrigen Sinne habende, Vernunft besitzt, — in der Rede gerühmt wird, welche damit anfängt: „Wodurch er eben sieht“ u. s. w., und damit endet: „Das Auge der Erkenntniss auf das Erkennen gesetzt, auf das Erkennen in den drey Welten“ u. s. w.

S. 3. Z. 19. अहमज्ञो „Denn dass das Ich bewusstlos sey, u. s. w. Dazu sagt der Schol.: अनुभवस्यास्य ज्ञानाभावविषयत्वमप्रतिक्षिप्तम् १ निर्विकल्पिकघटितप्रतियोगिकस्य ज्ञानसामान्याभावस्य स्वात्मनि प्रत्यक्षायोग्यत्वाच्च १ न च भावरूपमप्यज्ञानमात्मनि जायमाने ग्रहीतुं न शक्यते तस्य ज्ञानविरोधित्वादिति वाच्यं स्वप्रकाशसाक्षिचैतन्येन तस्य विरोधाभावात् १ अन्तःकरणावृत्यैव तु विरोधादहमज्ञ इति १ अहङ्कारगर्भस्य चोल्लेखस्य साक्षिप्रकाशिताज्ञानविषये स्फुटतरव्यवहारस्य सत्त्वाच्च न कदाचिदनुपपत्तिरिति भावः १ D. i. „Durch diese unmittelbare Vernehmung wird die Objectivität des Mangels des Wissens verworfen. Denn im eigenen Geiste kann es keine gegenständliche Wahr-

nehmung von dem geben, das ausser der Umbildung des Wissens (vgl. S. 18. Z. 1. 2. 11.), nur vorgehabt, angestrebt (im Streben begriffen) ist, und erst im gespannten Gegensatze gegen ein Anderes seyn kann, aber die Beziehung der Gemeinschaft (der Totalität) des Wissens noch nicht hat. Auch vermag nicht das, die Form geistiger Beziehung selbst habende, Bewusstlose in dem auflebenden Geiste nicht gefasst zu werden, weil es dem Wissen entgegengesetzt ist. Dieses muss man behaupten, indem es mit dem Ur-denkenden, welcher der sich selbst offenbarende Zeuge ist, nicht im Widerspruch ist. Aber von dem, durch Thätigkeit des innerlichen Wahrnehmungs-Vermögens bestehenden Gegensatze her, ist eben das Ich bewusstlos (objectiv, Stoff für das Subjective, mit dem es vorher vereint war). Und weil die Äusserung des Innersten (Foetus) der Ichsetzung, und in dem, durch den Zeugen geoffenbarten, Object des Bewusstlosen, die mehr aufgeschlossene Verhältnisthätigkeit wirklich wird; so ist hier keineswegs eine Ungereimtheit.“

Von dieser Aufschliessung der Individualität, als solcher an sich, in der noch ungetrennten Einheit des Subjectiven und Objectiven, und von ihrer daraus hervorgehenden, wie zufälligen, Objectivirung, oder sich Stoff bildenden Entgegensetzung des Einzelnen, findet man auch Erwähnung in Manu u. a.

S. 3. Z. 25. „Die Macht des Geistes u. s. w. Der Schol. erklärt dieses kurz mit den Worten: देवस्य स्वयम्प्रकाशस्यात्मनः शक्तिं शक्तिवत्परतन्त्राम् १ स्वगुणैः शुक्लादिभिः सत्त्वादिभिर्वा निगूढामालिङ्गितान्ते ध्यानयोगानुगताऽपश्यन्निति सम्बन्धः १ अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुख्यन्ति तन्त्रवः १ नाहम्प्रकाशः सर्वस्य योगमायासमावृत इत्यादिस्मृतिः १ प्रत्यगात्मचैतन्यस्वरूपस्य ब्रह्मणो नित्यप्राप्तत्वेन स्वप्रकाशत्वेन चास्ति प्रकाशत इति १

व्यवहारपुष्कलकारणो सति नास्ति न प्रकाशत इति १ तद्वि-
 परीतव्यवहारस्यात्मन्यावरणमन्तरेणानुपपत्तिः १ D. i. „Die
 Macht des Gottes, welcher, der sich selbst offenbarende Geist ist (wie
 Manu l. 6. 7.), diese Macht, welche als *Sakti*, abhängig dienend, —
 mit ihren *Gunen* verborgen, vereint, jene erkannt haben, die der
 Vereinigung in der Betrachtung folgen. Dieses ist die Verbindung. Von
 dem Bewusstlosen ist das Wissen bedeckt, daher irren die Lebenden
 (S. 5. Z. 16. 17.). Das Ich ist nicht offenbar, welches von der *Māyā*
 der Einigung des Alls eingehüllt (so an sich) ist. Dieses lehren
 die Gesetzbücher. Da Brahma in der Selbstgestalt des denkenden,
 folgenden (lebendigen) Geistes ist, existirt es durch ewig erlangte
 Angemessenheit, durch Selbstoffenbarung in der Erscheinung. Indem
 die erhabene Ursache der Beziehungs-Thätigkeit (des practischen Le-
 bens) ist, existirt es nicht nicht in der Erscheinung. Die, ihm
 entgegengesetzte, Verhältniss-Thätigkeit aber ist im Geiste ohne Be-
 deckung (Einhüllung) nicht möglich (S. 5. Z. 10. 11.).

Dieses Bewusstlose wird — verschieden gesetzt Da (nach
 dem Schol.) weil es in den Væden heisst: „Die Ungeborne Eine“ und,
 „der hohe Herr durch die vertheilten Verstandesthätigkeiten vielgestal-
 tig (S. 4. Z. 12.) u. s. w., die Einheit und die Vielheit (zu-
 gleich) im Bewusstlosen widersprechend sind; worauf, welche Rich-
 tung des Denkens giebt es? नन्वज्ञामेकामिन्द्रो मायाभिरित्यादि-

श्रुतिम्य एकतानेकत्वयोरज्ञाने विप्रत्तिपत्तौ कः समाधिः १

Der Scholiast fährt fort: Die Besonderung als der Unter-
 schied, die Gesammtheit als die Gleichheit wird in den Væ-
 den u. a. allgemein anerkannt. Dieses ist die innere Beziehung. Der sich
 (ursprünglich) einer Natur-Vernunft-Objectivität hingegen hat, und
 wovon er sich einer (entweder in der Gleichheit oder in der Differenz)
 ergebend, individualisirt (gehalten ist), der wird von dieser einge-

nommen (wie Manu I. 28. 29.). — Dieses stimmt zum Ganzen; weil, wenn die Gleichheit und der Unterschied eine unendliche Trennung voneinander haben, eine innere (wesentliche) Beziehung dieser beyden ungereimt wäre, haben auch die Trennung und Nichttrennung in Einem keinen Beweis; indem das Wesen (in welchem sich das Bewusstlose erhebt) keine Doppelgestalt haben kann. Wenn man aber eine [ursprüngliche] Nichttrennung annimmt, kann, durch irgend eine Bildung der Trennung, das Verhältniss der Gleichheit und des Unterschiedes angemessen entstehen, gleich dem Meere und den Wellen, oder gleich dem Monde und den im Wasser abgspiegelten Monden u. d. So mag, wenn auch das Bewusstlose nur Eines ist, doch, durch die innere Beziehung der Identität und Differenz, das in den Væden enthaltene Verhältniss der Einheit und Vielheit sich nicht widersprechen. Dieses will der Vfr. durch Gleichnisse zeigen. Die Worte des Schol. sind: व्यष्टिर्विशेषः समष्टिः सामान्यं व्यवह्रियते श्रुत्यादिवृत्तिः शेषः १ अयम्भावः १ यो यदनुरक्तबुद्धिविषयो नियतः स तदात्मको १ यथा मृदनुरक्तबुद्धिविषयो घटो मृदात्मको दृष्टः १ तथा सामान्यानुरक्तबुद्धिविषया विशेषाः सामान्यात्मका इति युक्तम् १ सामान्यविशेषयोरत्यन्तभेदे गवाश्ववत् सामान्यविशेषभावानुपपत्तेः १ भेदाभेदौ त्वेकस्मिन् प्रामाणिकौ वस्तुनोद्वैरूप्यानुपपत्तेः १ अभेदपक्षे तु कयाचिद्वेदकल्पनया सामान्यविशेषव्यवहारोपपत्तेः समुद्रतरङ्गादिवज्जलचन्द्रचन्द्रादिवद्वा १ तथा चाज्ञानस्यैकस्यैव सतः सामान्यविशेषभावेनैकानेकत्वव्यवहारः श्रौतो न विरुध्येत इति १ एतदेव दृष्टान्तरूपपादयितुमुपक्रमते ११

S. 3. Z. 20 „In Gemässheit zweyer *Mantren* der Væden, wo es heisst: — „Die Seele ist früher in verschiedene Formen eingegangen, jeder Gestalt Gegenbild geworden, damit sie jede Gestalt anspreche; —

nimmt der entweder durch das Bewusstlose und seine Wirkungen aus-
gesonderte (ausgeschiedene), oder dadurch abgespiegelte, (abgebilde-
te) denkende Geist an der inneren Beziehung des Herrn des Lebens
Theil.“

रूपं रूपम्प्रतिरूपो बभूव तदस्य रूपम् प्रतिचक्षणा-
येति १ मन्त्रद्वयानुसारेणाज्ञानतत्कार्यावह्निनो ज्ञानतत्कार्यप्र-
तिविम्बितोवा चिदात्मा जीवेश्वरभावम् भजते १ In diesem
Sinne ist der doppelte Wille oder Zweck zu verstehen, und so wird
das doppelte Gleichniss gebraucht von dem Walde und den Bäumen
und von dem See und den Wässern.

S. 3. Z. 23. नानात्वेनेत्यादेरयमर्थः १ अज्ञानं किम्ब्रह्मनि-
ष्ठमुत जीवनिष्ठं नाद्योनित्यशुद्धत्वाद्विस्वभावविरोधात् १ न
द्वितीयो न्योन्याश्रयात् १ तथास्यज्ञानमित्युक्ते कस्य किं विषय-
मित्याश्रयविषयसापेक्षताप्रभातेर्न निराश्रयमज्ञानमस्तीति प्रति-
पत्तुं शक्यं १ तस्य च जीवाश्रयत्वे जीवभावस्याप्यज्ञानाधीनत्वात्
सिद्धे जीवभावे ज्ञानस्य साश्रयत्वसिद्धिः १ तत्सिद्धौ च जी-
वत्वसिद्धिरिति १ कथं नान्योन्याश्रयः १ नन्वनादित्वाद्ज्ञान-
जीवभावप्रवारस्य बीजाङ्कुरवन्नान्योन्याश्रय इति चेत् १ मैवं १
क्रमभाव्यनेकबीजाङ्कुरव्यक्तिवदनेकाज्ञानजीवव्यक्तीनां सत्त्वे प्र-
माणाभावात् १ ननु सता सौम्य तदा सम्पन्नोभवति १ तद्वेढं
वियदादिप्रपञ्चं तर्ह्यव्याकृतमासीदित्यादि श्रुतिभ्यः १ सुषुप्तिप्र-
लययोर्जीवस्य परमात्मैकभावापत्तिश्रवणात् पुनः प्रबोधसर्ग-
योर्जीवभावापत्तेरवगम्यमानत्वाच्च तदा तद्विभागहेतोः संस्का-
ररूपस्याज्ञानस्यापि कल्प्यमानत्वात् १ D. i. „Die mit Verschie-
denheit im Bewusstlosen sind,“ u. s. w. Der Schol. sagt: „Davon ist
der Sinn dieser: — Wie? ist das Bewusstlose in Brahma wohnend?
oder im lebendigen Geiste wohnend? Nicht die erste Bedeutung gilt,

zur Auffindung (Erkenntnis)
(in)

Ein und dasselbe

weil ihr die Selbstbeziehung der ewigen Reinheit u. d. übr. entgegensteht; nicht die zweyte, weil beyde (Brahma und der lebendige Geist) einander [einnehmen] durchdringen. Auf diese Art denn, wenn das Bewusstlose genannt wird, entsteht die Frage: Wessen? welches Object ist es (was ist es darstellend)? Weil die nothwendige Mitrücksichtnahme bey einem Object auf sein Gebiet [worin es ist] hervorleuchtet; so, kann man sagen, ist das Bewusstlose nicht ohne ein Gebiet [ohne eine ihm eigenthümliche Sphäre]. Weil aber, wenn es im Lebenden sein Gebiet hat, auch die innere Beziehung des Lebenden vom Bewusstlosen abhängt; wenn die innere Beziehung des Lebenden bestimmt erkannt wird, das Bewusstlose mit seiner Gebietseinnahme eben so erkannt wird, und, indem die Bestimmung [Erkenntniss] dieser Statt hat, der Charakter des Lebenden bestimmt [erkannt] wird; wie sollten sie einander nicht einnehmen? Wenn man dagegen sagt: Da aus [wegen] der Anfangslosigkeit, schon der Fortgang der inneren Beziehung des Bewusstlosen und des Lebenden fließt, gleich wie bey dem Saamen und den Keimen [wo ein Rückgang ohne Anfang ist], kann hier kein wechselseitiges Einnehmen seyn. So ist die Antwort: Nicht gleich dem Sichtbarwerden vieler Saamen und Keime, die aufeinander folgen müssen, nicht so ist es mit der Wirklichkeit der Offenbarwerden vieler Lebenden durch das Bewusstlose; weil der Beweis fehlt. „Ist er nicht, o Geehrter! vom wahrhaft Seyenden [Wahren und Guten] dann vollkommen eingenommen? Oder, es war, diese Ausbreitung des Himmels u. d. übr., damals unoffenbar,“ u. s. w., so heisst es in mehreren Vædenstellen. Weil, wenn der Lebende im tiefen Schlafe und in der Ineinslösung ist, er die Erlangung der einigen Beziehung im höchstem Geiste vernimmt; dagegen aber die Erlangung der inneren Beziehungen des Lebens [des Lebenden] im Erwachen und in der Schöpfung erkennt; weil dann aus dem Grunde der verschiedenen Antheile an denselben [Beziehungen] auch das Bewusstlose in der Form der Vollendung [der

Reinigung durch die Vervollkommnungsmittel संस्कार] ausgebildet wird.“ u. s. f.

Bis hierher diese Anmerkungen und Auszüge, um die Erscheinung dieser, durch äussere Ursachen verzögerten, Ausgabe nicht noch länger hinauszuschieben. Statt der weiteren, die jedoch zum Theil schon, dem Wesentlicheren nach, im Vorausgehenden enthalten sind, deren Ausführung ich aber für ernstliche Theilnahme in der Folge aufzunehmen denke, füge ich hier noch eine besondere Übersicht des Ganzen bey.

ÜBERSICHT

des Vædânta Sâra.

Standpunct und Princip.

Der reine Denkende, welcher die Einheit des Brahma (d. i. des seyenden, denkenden, ungetheilten, subjectobjectiven, sichselbstgenügenden Geistes) mit dem lebendigen Geiste hat. S. 1. Z. 1. 2., S. 3. Z. 6. 17. vgl. S. 49. ff.

Anfang und Fortgang.

A.

Erhebung.

1. Im Wesen des in sich subjectobjectiven, substantiellen Brahma ist eine doppelte Erhebung des Nichtwesens, des Bewusstlosen mit allem seinen relativ Objectiven, dem Stoff in Gesamtheit und in Besonderheit (Einheit und Vielheit). Der ihm einwohnende Bewusstseyende, relativ Subjective ist demnach als Herr und als Theilkundiger. S. 3. Z. 16. ff.

Diese Entstehungen im reinen, objectsubjectiven, Denkenden sind einig unter sich und mit dem ungetheilten Denkenden. S. 4. Z. 23. S. 5. Z. 1. f. Z. 5. ff.

Von beyden, dem vereinten Bewusstlosen und dem ihm einwohnenden, vereinten Bewusstseyenden ist ungeschieden der hohe nichteinwohnende, unentzweyte, ruhige Denkende. S. 5. Z. 5. ff.

So ist das reine Denkende von dem Bewusstlosen unbefangen und doch von ihm wie vom Bewusstseyenden ungeschieden.

II. Das Bewusstlose hat für das relativ subjective Bewusstseyende eine doppelte Macht,

a) die der Bedeckung,

b) die der Ausscheidung.

Und so ist gleichsam doppeltmächtig das ihm einwohnende Bewusstseyende. S. 5. Z. 10. Daher das Ich und die Welt.

Von diesem Bewusstseyenden entstehen

1.) die Elementen - Principien u. s. w. S. 6. Z. 4. ff. Daher

2.) die übersinnlichen Leiber mit ihren 17 Gliedern. S. 6. Z. 10.

Unter diesen Gliedern sind Vernunft und Verstand, darin inneres Vernehmen und Ichsetzen, ursprüngliche Thätigkeiten (wie S. 3. Z. 19., S. 4. Z. 17. 19. 21.), hier in ihrer Besonderung. S. 6. Z. 15.

3.) Und in den daraus gebildeten, materiellen Objectivitäten. S. 8. Z. 12. ff., den vierzehn Welten S. 8. Z. 21. ff. und den vier Gattungen der Lebenden S. 9. Z. 1. ff.

Hier in II. sind relativ Subjectives und relativ Objectives mehr geschieden, obschon auch wieder vereint.

III. Die drey Ausbreitungen, relativen Objectivitäten, sind in ihrer Gesammtheit und Gesondertheit eine einige Objectivität, und so sind die drey ihnen einwohnenden Bewusstseyenden nur eine Subjectivität. Dieses Subjective ist auch eines mit dem in I. genannten Herrn und das Objective eines mit dem in I. genannten, im Wesen Erhobenen. S. 9. Z. 23. S. 10. Z. 4. ff.

Demnach ist auch von diesen beyden, der einen mächtigen Welt-Ausbreitung (dem relativ Objectiven) und dem einen inwohnenden

Bewusstseyenden (dem relativ Subjectiven) ungetrennt das nicht einwohnende, reine Bewusstseyende. Dieses Eine ist Subjectobject, das Prædicat in dem grossen Væden-Urtheile: Dieses Ganze ist wahrhaft Brahma.

So ist vom Princip in dem Zulehrenden प्रमेय der Fortgang der mit dem Bewusstseyenden, dem Subjectiven, vereinten Weltobjectivierung (वाच्य) S. 10. Z. 10.

Auf diese Art wird die Erhebung der Nichtwesenheit im Wesen dargestellt. Die Erhebung darüber ist durch Setzung des Gleichen und durch doppelte innere Beziehung S. 10. Z. 12. vgl S. 13. Z. 3.

B.

Höhere Erhebung durch Rückschluss.

Hier entsteht nun die grosse Frage langer Zeiten u. vieler Weisen: Was ist der nachfolgende, den Gegensatz in sich aufgehoben habende, lebendige, innere Geist प्रत्यगात्मन्, अन्तरात्मन्, जीवात्मन् u. d.? S. 10. Z. 14. ff.

Nach der Widerlegung der unvollkommenen Ansichten S. 12. Z. 3. wird der positive (schon oben im Princip enthaltene) Begriff aufgestellt:

Nur der Denkende, von dem jene verschiedenen Momente (der unvollkommenen Ansichten) geoffenbart werden, welcher ewig, rein, wissend, frey, wahrhaft ist, sein Selbstseyn hat, (so प्रत्यक् den Gegensatz in sich, im Ungetheilten habend) das Dies-Du तत्त्वम् des Geistes ist, ist der lebendige Geist.

Diese Erkenntniss der Vædānta-Wissenden ist die höhere Erhebung. Sie geschieht durch den Regressus, (Rückschluss) vom Bedingten auf die Bedingung, vom Maasse der Wirkung auf das der Ursache S. 12. Z. 5. ff. Zu dieser höheren Erhebung mittelst des Rückschlusses ist die Kategorie des Dies-Du gegeben S. 12. Z. 16.

Das *Dies* (Object) ist, als eine ungeschiedene Dreyheit der Gesammtheit, das Objective im Object. Als das geschiedene, nichteinwohnende Bewusstseyende aber, welches jedoch das einwohnende Bewusstseyende fasst, ist es das Subjective im Object. S. 12. Z. 18.

Das *Du* (das Subject) ist als eine ungeschiedene Dreyheit der Gesondertheit das Objective im Subject. Als das geschiedene, nichteinwohnende aber, welches jedoch das einwohnende Bewusstseyende fasst, ist es das Subjective im Subject. S. 12. Z. 21.

Dieses letzte ist das Nachfolgende (den Gegensatz in sich vereint Wissende), Sich-Selbst-Genügende, Vierte.

Was begriffen (vernommen) werden soll, ist das Ungetheilte (die Copula, die erfüllte Einheit des Subjects und Prædicats) in dem Væden-Satze: *Dies bist Du* S. 13. Z. 2. Das Vernehmen dessen, worin das Object und Subject Eines sind. Dieses geschieht durch ihr dreyfaches Band, ihre Gleichsetzung, ihre innere Beziehung im Objectiven und ihre innere Beziehung im Subjectiven S. 13. Z. 3. ff.; so ist das Begreifen des Ungetheilten, Denkenden, der den Unterschied in sich aufgehoben hat. S. 15. Z. 18.

Aus dem vorhergehenden Urtheile wird nun der, die Extreme *Dies* und *Du* verbindende, Begriff der Einheit der beyden, als das Prædicat oder eine Extrem eines um soviel höheren Urtheils gesetzt, als der, sich in seiner Einheit des eigenen Ungetheilten selbstbewusstseyende, individuelle, persönliche Geist höher ist, als die entgegengesetzte Objectivität, die er fasst. Dieses höhere Urtheil ist अहम्ब्रह्मास्मि. S. 15. Z. 19. Dem, das Ungetheilte gefasst habenden, Ich entsteht durch die Form des Ungetheilten die Gedankenthätigkeit des lebendigen, subjectobjectiven Geistes, der rein, wissend, frey, Selbstseyn habend, unentzweyt ist. S. 15. Z. 22.

Diese Gedankenthätigkeit mit dem Ebenbilde des Urdenkenden verknüpft, ist das Bewusstlose aufhebend, indem sie das, im Lebenden ungebrochene, über das Bewusstlose erhabene *Brahma* zum Object hat. S. 15. Z. 23. Denn die blosse Reflexion hebt sich im Selbstoffenbaren, das Gebrochene, Getrübte in der reinen Urform auf. S. 16. Z. 5. ff.

Da wird die Beziehung des, in der starren Wirkung der Gegensätze begriffenen Verstandes *Manas* und des in die Vernunftthätigkeit gebildeten Verstandes *Manas* klar, wodurch das Bewusstlose schwindet. S. 16. Z. 14. Im Selbstoffenbaren des Denkens wird auch der unsichtbare, materielle Sinnesstoff, durch Ausschliessen des Bewusstlosen darin, begriffen. S. 16. Z. 17.

So werden in Rücksicht auf die, einem Jedem eigene, bestimmte Vollbringungsart, durch 1. Vernehmen, 2. Verstehen, 3. tiefe Betrachtung, 4. Richtung des Denkens auf Eines, bis zur Vergegenwärtigung der einige Geistesform eines Jeden habenden Denkenden, auch diese vier dargestellt.

Diese Mittel der Aufhebung des Bewusstlosen in das hohe, das Subject-objective fassende, Subjective werden nun auseinander gesetzt S. 16. Z. 23. ff.

Im Schluss folgt die Beschreibung des lebenden, von dem Bewusstlosen des relativ Objectiven Befreyten S. 19. Z. 18.

So bildet das Princip vom Anfang an durch den Fortgang und das Ende nur ein einiges, innigst zusammenhängendes Ganze, welches das Verstandes - Unendliche mit dem Vernunft - Unendlichen identisch setzt.

Denn der Fortgang der Entwicklung ist nicht der ohne Ende endliche, sondern der im Fortschritte, in sich selbst zurückkehrende, unendliche der Vernunft des Geistes. Die Zurückbildung ist die Aufhebung aus der die höhere Wiederherstellung ist, indem beyde einander bedingen. Vgl. *Manu* I. 80. Der Inhalt des *Vädānta* ist so in einem, Schlusse enthalten, der die drey Glieder hat:

S. das reine Subjective, Brahma als höchsten Geist. S. 3. Z. 17.

M. das Objective, dieses Ganze. S. 10. Z. 10. 11. S. 13. Z. 2.

P. das concrete Subjective, den lebendigen Geist. S. 15. Z. 19. ff.

Demnach ist

S. M.

M. P.

S. P.



Sadānanda / Rāmatīrtha, / Frank, Othmar,

Die Philosophie der Hindu Vaedanta-Sara

München u.a. 1835

4 A.or. 2890

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10219763-1